SACRA BIBBIA

SECONDO LA VOLGATA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA.

DISSERTAZIONI

VOL. I.

LA

SACRA BIBBIA

DI VENCE

GIUSTA LA QUINTA EDIZIONE

DEL SIGNOR DRACH

CON ATLANTE E CARTE ICONOGRAFICHE

CORREDATA

DI NUOVE ILLUSTRAZIONI ERMENEUTICHE E SCIENTIFICHE

PER CURA

DEL PROF. BARTOLOMEO CATENA

DOTTORE BIBLIOTECARIO DELL' AMBROSIANA

Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est.
S. Hieron., *Prol. in Isaiam.*

DISSERTAZIONI

VOL. I

MILANO

PRESSO ANT. FORT. STELLA E FIGLI

coi tipi di Giovanni Bernardoni

M . DCCC . XXX

Die 15 *Januarii* 1830.

Admittitur

Joseph Branca Theol. Metrop. pro Em. et Rev. D. D. Card. Archiep. Mediol.

AI BUONI E COLTI ITALIANI

GLI EDITORI

ANT. FORT. STELLA E FIGLI

Di questa nostra edizione crediamo essersi ragionato abbastanza nei manifesti da noi pubblicati (*), *non che nel seguente Prodromo degl' illustri Collaboratori, onde ci asteniamo dal discorrerne di nuovo, salvo di alcune cose, le quali, ancorchè fossero ripetute, non riuscirà superfluo il ricordare.*

E da prima diremo che i nomi dei detti Collaboratori, allo zelo ed alla dottrina de' quali noi meritamente ci

(*) *Benchè nel nostro primo manifesto d'associazione siasi detto che non avremmo dato mano alla stampa se in prima, atteso le forti somme di danaro che occorrono per eseguirla, giunti non fossimo a raccogliere cinquecento associati almeno, i quali ancor raccolti non abbiamo, tuttavia, poichè continuiamo a ricevere da ogni parte incoraggianti eccitamenti, ed ognora più confortati veniamo da questo eminentissimo e piissimo nostro Arcivescovo, a cui l'Italia deve pure la ristampa del* Thesaurus Patrum *con notabili aggiunte, che l' onore avemmo di dedicargli, senza più attendere si è dato cominciamento non che alla stampa, anche alla pubblicazione; ed anzi, invece d' uno solo, mandiamo in luce due fascicoli in una volta: cioè il 1.° del* I *volume, e il 1.° pure del* II, *con questa mira, che sì gli ascritti e sì quelli che ascriver si vorranno all' associazione veder possano un compiuto saggio del letterario lavoro; contenendosi nel primo volume le Dissertazioni, nel secondo il sacro testo della Volgata colla versione italiana unita alle Note.*

affidiamo, oltre il farli palesi, siccome abbiamo promesso, nel 1.° fascicolo, si vedranno anche in tutti gli altri; e ciò per tenerli fermi nell' altrui mente, e per segno insieme dell' ossequio e gratitudine che loro professiamo.

In secondo luogo, che i nomi dei primi cinquecento associati, che abbiamo egualmente promesso di render noti, tosto che saranno giunti a un tal numero, si vedranno stampati in un particolare Elenco, che di poi a perpetua memoria verrà inserito nel primo volume, come quelli che un giorno saran riguardati quai principali sostenitori di questa nostra santa impresa.

In terzo luogo, che non men noti renderemo in altro Elenco, da inserirsi egualmente nel primo volume, anche i nomi di tutti gli associati che s' inseriranno dopo i predetti cinquecento, i quali, se non avranno la gloria d' essere stati i primi a sostenere la impresa, avran quella di averla premiata, e di far conoscere così al mondo cristiano che tra gl' Italiani non è scarso il numero dei colti Fedeli, amatori degli studi sacri.

Intorno a che, nei presenti tempi in cui tanta pace regna nella Cattolica Chiesa, e in cui per la pietà specialmente dei Principi che governano l' Italia, nel suolo italico la nostra Santa Religione conservasi nel più vigoroso fiore, come mai dubitar si potrebbe che copioso esser non dovesse il numero degli associati ad un' Opera la più sublime ed utile che siavi mai stata ed esservi possa mai, essendo essa l' immutabile Codice Divino della terrena e in un della celeste vita e felicità nostra? Opera per ciò necessaria ai Cristiani, e particolarmente a tutti gli Ecclesiastici; ai quali, stante il corredo di cui ci impegniamo di accompagnarla, potrà valere di ricca biblioteca scritturale, mentre in essa inserito vedrassi anche ciò che più importasse di conoscere delle voluminose Poliglotte, espresso pur anco cogli stessi caratteri esotici. E per tanto, pos-

sedendo essi questa nostra edizione, posta a sì modico prezzo in confronto della sua mole, potranno risparmiare la gravissima spesa di provvedersi d'una innumerabile serie di libri attinenti alle sacre dottrine, e di Commenti Biblici, dovendosi nella medesima nostra edizione trovare unito tutto il meglio d'ogni classica Opera che servir possa all'uopo; e con tale esattezza e chiarezza di lezione esposto, che impedisca il dubitare della sua fedeltà (*): certi inoltre che risparmieranno quel non breve tempo e quella non lieve fatica che richiederebbesi a consultare un' immensa quantità e varietà di volumi, mentre avranno sempre pronto e sott' occhio quanto occorresse loro di sapere intorno alla materia che fossero per istudiare. Che se così in circa si diceva delle prime edizioni francesi della Bibbia di Vence, *ed ora massimamente si dice della quinta che è in corso, con più ragione crediamo poterlo dire della nostra, accresciuta di tanti miglioramenti ed aggiunte.*

(*) *In tal proposito, può chiunque voglia, per meglio accertarsene, cavarne una prova anche dai due soli primi fascicoli che ora pubblichiamo, confrontandoli sulla recente edizione parigina, e in essi troverà emendate le diverse scorrezioni sfuggite a quell' Editore anche nello stesso testo della Volgata: del che teniamo e continueremo a tener nota, perchè ci serva di scudo al caso che un giorno taluno impugnar volesse da questo lato la superiorità della nostra edizione appetto alla suddetta parigina. Pegli altri lati, ad evidenza superiori, non v'è bisogno di questo esame, perchè al primo sguardo appariscono apertamente: come, per numerarne alcuni, mirando la versione nostra ch'è d'un solo autore, quando la francese è dell' uno e poscia dell' altro; le parafrasi fin dal principio parcamente adoperate; la chiara distinzione, rispetto all' edizione nostra, nei segni e nei richiami delle Note col Testo, e l'aumento e varietà delle medesime; l'uso dell' accento diacritico sulle parole di doppio senso, o d'incerta pronunzia; la correzione della stampa; l'uso invariabile dei caratteri, e la costante qualità della carta, essendo la parigina ordinaria e floscia, mentre la nostra è tutta velina e con colla, da potervi scrivere sopra liberamente senza tema di sgorbiarla; alle quali cose tutte è da aggiugnersi, come oggetto di non lieve momento, la collazione dei passi degli autori che si vanno citando, col loro testo originale, affinchè meglio se ne esponga il senso, e talora se ne emendino le segnature.*

Non ci estendiamo maggiormente su tale argomento per timor d'offendere l'intelligenza de' leggitori, che debbon già avere compreso che se, piacendo a Dio Signore, avrà il suo intero compimento la nostra impresa, quale confidando in Lui lo speriamo, nulla resterà più da desiderare agl' Italiani studiosi delle Divine Carte, e che a più segnalato splendor di essa, come l'attuale edizione parigina è dedicata alla Maestà del Re di Francia, così la presente esser lo possa alla Santità del regnante sommo Pontefice Pio VIII, *a cui rivolti ora stanno i cattolici voti nostri devotissimi.*

Milano, il 30 *gennaio* 1830.

PRODROMO

Lo studio proprio dell' uomo è l' uomo (*): così pronunziò un illustre autore, e fu applaudito; noi potremo con miglior ragione esclamare: lo studio proprio dell' uomo è Dio. Imperocchè la ragionevole natura non sentirà profondamente sè stessa, se non allorquando avrà una profonda contezza dell' eterno Principio che la creò; nè potrà congiugnersi con lui a vita immortale, se non è guida al salire un raggio di quella luce superna, della quale solo è scintilla ogni vastissima umana sapienza. Ma la divinità noi non ci porremo a studiarla, qual sogliono i morali filosofi, nella eccellenza e nel maraviglioso ordine delle cose create, non nel rapporto degli esseri contingenti con una causa necessaria ed eterna, non finalmente nell' invitto consenso d' ogni colta nazione e d' ogni selvaggia tribù. Noi studiamo Iddio nella favella medesima a lui sacra, lo cerchiamo nelle carte da lui inspirate; è Dio stesso che nel suo codice a noi tramandato, tutto ancor

(*) Pope: *Saggio sopra l' uomo, Lett.* II.

puro ed incorrotto, ci consiglia e ci conforta, ci guida a virtù e ci discosta dagli iniqui sentieri. Pur questo codice, siccome appar manifesto a chi in ben comprenderlo durò lunghe fatiche, così non di rado sfugge, quasi ravvolto in velo tenebroso, allo sguardo degli inesperti. La qual verità pur finalmente confessò Lutero, che nel suo libro *De Servo Arbitrio* (*) giudicava qualsivoglia parte della Scrittura essere chiara ed aperta eziandio al più minuto volgo; ma ne' suoi libri posteriori non potè a meno di riconoscervi un' oscurità anche oltre i confini, così mirabilmente contraddicendo a sè stesso, perchè l' errore non è giammai a sè stesso costante. All' opposto una tal verità ragionò nell' animo dei Cattolici sempre e così forte, ch' eglino per la retta intelligenza delle Scritture non mai trascurarono di consultare il giudizio della Chiesa e di esplorare il senso dei più riputati interpreti. Il quale spirito d' ossequio, congiunto coll' amore verso le scienze scritturali, siccome or vie più si sviluppa presso ogni classe di persone; così forza e vigore acquista nello studio degli ecclesiastici. Questi ben sanno che dalle sacre Pagine i costumi ritraggono ogni salutar disciplina, che ne riceve la fede il più solido appoggio, che l' eloquenza del pergamo vi apprende le sublimi e splendide sentenze, e si fa ricca di ornamenti degni delle celesti dottrine.

Ma fra questa importanza di cose bibliche, gli studiosi potrebbero due cammini imprendere, ambidue disagiati e

(*) Lutherus: *De Servo Arbitrio contra Desid. Erasmum.* « Nihil nisi » tenebras nobis reliquas faciunt qui Scripturas negant esse lucidissimas » et evidentissimas . . . nullam Scripturæ partem volo obscuram dici . . . » non imbecillitatis ingenii est, ne verba Dei capiantur: imo nihil aptius » capiendis verbis Dei imbecillitate ingenii ». — Idem: *Op. in* XXII *Ps. prior. in Ep. ad D. Fridericum Saxoniæ Ducem:* « Ingenue confiteri me » oportet, me ignorare, legitimam habeam, necne, intelligentiam Psal- » morum, et si veram esse non dubitem quam trado. — Scio esse im- » pudentissimæ temeritatis eum qui audeat profiteri unum librum Scri- » pturæ a se in omnibus partibus intellectum ».

mal fermi: questi sono, o il ravvolgersi per entro alla immensa copia degli espositori antichi e recenti, nel che a moltissimi verrebbe meno il tempo e la vigoria; o l'aver ricorso a' compendii, dei quali ridonda ogni linguaggio. Quanto a ciò, noi riputiamo esser vero quel detto, che i compendii e le sinopsi giovare non possono se non a chi con lunghi studii anteriori ne ha ben impressa la materia. In questo solo caso la memoria, come per forza elettrica, ad un lieve toccare si scuote, e le più riposte idee si vanno in essa ridestando. E qui parliamo di compendii saggi ed accurati: ma di questi pure chi vorrebbe esserne mallevadore? Fra gli infiniti sunti che comparvero alla luce, non sono forse anche oggidì pochissimi quelli che per un cotal privilegio d'ingegno riuscirono a lieto e glorioso fine? Laonde siccome avvenne delle bibbie e dei lessici poliglotti, in cui quasi per linea di confronto furono esposte con un solo e perfetto ordine le lingue native degli autori agiografi, e le altre pure, nelle quali fu espressa la santa parola; così avvenir doveva delle esplicazioni bibliche commendate da' nostri maggiori, o nelle vicine epoche a gran senno eseguite.

A questo scopo, siccome è palese, furono dirette le sapienti fatiche degli editori della Bibbia di Vence (*). Questa racchiude in se sola tutte le ricchezze sparse per immensi volumi, riunisce in se quanto di più utile ed instruttivo ci lasciarono scritto celebratissimi interpreti ed eruditi; nè contra ragione si affermò, che non esiste opera nella quale con più fortunato successo studiare e svolgere si possano le Sante Scritture. Di una tale opera va ultimandosi a Parigi una quinta edizione, e tra i molti pregi

(*) Così venne chiamata questa Bibbia, perchè in essa furono riportati diversi scritti appartenenti alle opere bibliche dell'ab. de Vence: ma essa meglio si chiamerebbe la Bibbia di Rondet, perchè questi ne fu l'editore

di essa, meritano una lode singolare le note pressochè rifuse ed accresciute di tutto ciò che di più importante ci offrono i commenti degli Ebrei e le più erudite stampe in Germania e nell' Inghilterra pubblicate intorno le divine Lettere. Questo travaglio è dovuto al sig. Drach, il quale, allevato nella religione giudaica, ed uno de' suoi dottori prima che appartenesse alla Chiesa cattolica, pose ne' testi originali de' Libri santi moltissimo studio ed ingegno. Oltreciò vi furono notabilmente migliorate alcune dissertazioni, ed altre novelle se ne aggiunsero. E perchè il fedele di Cristo potesse avere in pronto le armi opportune per ribattere i colpi dell' errore e dell' empietà, si posero a' piedi del testo particolari note indicanti quelle opere apologetiche nelle quali si fanno trionfare la verità e la fede. È poi nostro divisamento, se il favore del Pubblico ci arride, di raccogliere in un volume separato tutti quei passi degli apologisti, ai quali per ora si rimandano i leggitori, e di altri pure il cui merito è dovunque celebrato.

È dunque grande e vantaggiosa oltre ogni estimazione questa biblica impresa, e ben a ragione i buoni e colti Italiani invidiar ne dovevano a Francia il possedimento. Ma se non possiamo andarcene di essa gloriosi, se forse invano si tenterebbe di emularla con un lavoro del tutto italiano, potremo almeno testificarne la stima e promoverne il frutto col presentarla all' Italia sotto le forme native di nostra favella, e col corredarla in guisa che piaccia ad ogni animo zelante de' sacri studii e della pietà cristiana di vederla fiorire anche fra noi. È nostro avviso pertanto in questa italiana edizione di sostituire alla versione francese della Volgata la celebre e solenne versione di Monsignor Martini, riscontrata all' uopo colle variazioni e postille tratte dal manoscritto del chiariss. traduttore; ma senza ricorrere giammai a volgarizzamenti d' altra mano, siccome avviene della francese; nella qual parte non

dissimuliamo che incoerente a se stessa è l'edizione parigina. Siccome poi veggiam praticato nella versione francese, noi pure vorremo intromettere nell'italiana alcune brevi parafrasi, segnate in corsivo, affinchè la lettura delle sacre Pagine vada sempre spedita e franca, senza bisogno d'interromperne il filo per qualche repentino inciampo; ma tali parafrasi vi saranno inserte senza profusione e sol quando l'opportunità il richiegga. Quanto alle dissertazioni, noi vorrem profittare di alcune savie riflessioni esposte in rinomati fogli periodici di Francia e d'Italia (*); e non ci sapranno mal grado gli studiosi, se ci daremo il pensiero di meglio sviluppare alcuni principii ermeneutici e di aggiungerne altri di non lieve momento, e se ne faremo praticamente il riscontro coi diversi passi del sacro codice, là dove così ci consigli la importanza del luogo e il dovere dell'esegetico. Nè ei graverà il consultare le grandi opere geografiche e archeologiche, delle quali si onora il nostro secolo, e pur anco le fisiche, se bisogno intervenga di rettificare alcuni passi delle dissertazioni francesi, o di ragionare sopra alcune materie secondo le scoperte del giorno e il progresso delle scienze. Ma pur sapendo che questo lavoro biblico è consacrato all'Italia, e che nelle facoltà bibliche eziandio può l'Italia vantarsi di nomi grandi e venerati, sarà gran pregio fra le citazioni straniere il produrre pur quelle di autori italiani antichi e recenti, de' quali suona altissima la fama anche in rimote contrade; e ciò come prima il richiegga titolo di chiarezza o di opportuna erudizione. E siccome talora nelle note francesi il leggitore vien rimandato alle dissertazioni dei libri susseguenti non ancora usciti alla luce; nell'edizione italiana, per non tenere a disagio chi ama istruirsi per lo innanzi, si darà della cosa

(*) *Revue Encyclopedique* del Marzo 1828. — *Biblioteca Italiana* del Febbraio 1829.

un saggio preventivo. Rispetto alle note, oltre le già esistenti nella edizione francese, altre se ne apporranno di non lieve momento, nè si ometterà di riportare le lezioni varianti delle lingue orientali, quando esse possano giovare al senso o alla maggiore esplicazione del testo originale. La qual cosa torna a vantaggio degli studii biblici più che non taluno potrebbe immaginarsi di prima fronte. Perciocchè in tal guisa si presenta a' leggitori una specie di Poliglotta riguardo a quelle parti scritturali che secondo le diverse antiche lingue sono espresse in qualche foggia diversa, od hanno nel testo ebraico o greco qualche particolare risalto. Sarà pure nostro pensiero di riscontrare i passi degli autori citati per entro alle dissertazioni sui loro testi originali, e di riformare la segnatura delle citazioni medesime quando se ne rilevi lo sbaglio. Ci persuadiamo fin da quest' ora che talvolta ci accaderà di dover porre la mano, oltre le cose già divisate; ma ciò non si saprebbe così ben dichiarare, come allorquando si andrà percorrendo il lavoro. E sapremo moltissimo grado a que' teologi italiani che vorranno esserci cortesi delle loro riflessioni e dei loro consigli, ai quali fin d' ora ci riportiamo per l' interesse di una causa che non ammette differenza di popoli e di città. Per conchiudere, noi aspiriamo a far sì che ogni bramoso delle scienze bibliche non sia costretto a spingere fuori di questa edizione le sue ricerche, e stiamo a buona speranza che non minori di tanto desiderio saranno lo zelo e la fatica nostra. Sol voglia Iddio che la fede da noi dovuta alle sacre Pagine *non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei* (Paul. ad Cor. ep. I, cap. II), e che combattiamo per essa, *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (ad Cor. II. c. X).

Spiegazione dei segni concernenti il Testo e le Note.

1.° La cifra ✳ indica le osservazioni e le aggiunte dell'Editore italiano.

2.° Le note segnate a' piedi del testo colle lettere alfabetiche (*a*) (*b*) (*c*) ec., e in carattere corsivo, dinotano le Opere apologetiche da consultarsi.

3.° Le note coi numeri arabi, che sono in corrispondenza coi versetti della traduzione, contengono le osservazioni e postille filologiche, storiche ed ermeneutiche.

4.° Nella versione italiana le parole tra parentesi, ma in caratteri tondi, indicano le varianti tratte dal ms. del Martini, e quelle tra parentesi, ma in corsivo, sono varianti o aggiunte dell'Editore italiano.

5.° Le parole intromesse, senza parentesi, nella versione italiana con carattere corsivo sono le parafrasi a maggiore intelligenza del testo.

* *Converti... virtutibus utens illorum omnibus, idest sententiis et earum figuris et rerum ordine, verba persequens eatenus ut ea non abhorreant a more nostro; quæ si omnia conversa non erunt, tamen ut generis ejusdem sint elaboravimus.* Cic. de opt. Gen. Or.

RAGIONAMENTO PRELIMINARE

INTORNO

LA DIVINITÀ DELLE SANTE SCRITTURE (1)

« Audite, cæli, et auribus percipe, terra, quoniam Dominus (Jehovà) locutus est: » *Cieli, ascoltate; attendi, o terra, poichè il Signore* (l' Eterno) *parlò*. Così dà principio Isaia (2) a' suoi vaticinii; e così noi possiamo esclamare, a' Fedeli di Cristo presentando il corpo intero delle sante Scritture. Sante: la Chiesa, madre universale, con tal nome le chiama, allorquando fra i riti augusti dell' altare offre da venerarsi a' suoi ministri l' evangelica parola: *Hæc sunt verba sancta;* e così ella crede di tutte le sacre Pagine. Nè solo sante, ma anche divine le appella: *Scripturæ divinæ;* e finalmente ne' Concilii, ove ad esse ricorre siccome a regola di fede, non solo le va proclamando per sante e divine, ma eziandio per adorabili: *Adoranda verba Scripturarum.* Ella adora in esse l' Eterno, perchè crede di una fede invitta che l' Eterno in esse parlò: *Jehovà locutus est.*

L' uomo che per l'antica caduta giacque spogliato de' suoi primi altissimi pregi ed immerso in fatali tenebre di ignoranza, abbisognava della rivelazione per rialzarsi. Questa rivelazione esiste e si trova affidata alle nostre Pagine sante. Tali Pagine furono divinamente inspirate, e la divina inspirazione si estende fin anco alle parole del testo. Laonde in queste sante Pagine, ovunque cada lo sguardo, sia il motto primiero o l' estremo, è Dio stesso che parla.

(1) Questo ragionamento, nella sua sostanza, è cavato dalla *Dissertazione* dell' ab. di Vence, dottor di Sorbona, intorno *la Rivelazione e l'Inspirazione.* — (2) *Isaia* 1. 2.

Ecco i rilevanti principii che noi qui intendiamo di stabilire, e che sono l' obbietto di questo Ragionamento.

1.° Necessità e certezza della rivelazione, la quale è affidata, come prezioso deposito, alle nostre Scritture.

2.° Le nostre Scritture sono con tutta verità divinamente inspirate; e questa inspirazione ampiamente si estende fino ai termini ed alle voci del testo originale.

PARTE PRIMA.

Necessità e certezza della Rivelazione.

Necessità della Rivelazione.

I lumi della ragion naturale non sono interamente spenti; ma senza il soccorso della rivelazione non sarebbero all' uomo bastevoli. Essi non sono che una fioca, manchevol luce di quell' antica vivissima lampa che sfavillò nella prima origine. Essi non valgono a fugare le tenebre in cui l' intelletto umano è ravvolto; quantunque possano giovare all' uomo in guisa che, riflettendo sopra sè stesso, comprenda che, siccome la sua esistenza non è da lui, così avvi un Ente Supremo onde ella deriva. Ma se è forza che l' uomo riconosca da questo Ente Supremo la sua esistenza, è forza pure che riconosca di dovere l' ossequio di tutto sè stesso a Lui. Per tal maniera l' uomo trova nel proprio cuore i primi elementi della religione, vi scopre l' idea della divinità che debbe essere l' oggetto del suo culto, vi rintraccia quel sentimento d' amore che è anima e vita del divin culto. Quindi l' idea della divinità più o meno diffusa presso tutti i popoli della terra, gli ha più o meno recati a porgere i loro ossequii alla divinità: e quanto più si innalza il pensiero alle epoche primiere, tanto più impressa negli animi appare l' idea di un Ente, prima e originaria fonte del tutto; e tanto più si rileva che profondamente sentivasi il dovere di prestare a questo Ente un culto supremo.

Ma questa idea primitiva in processo di tempo venne ad oscurarsi per le idee fallaci che l' uomo vi aggiunse. In lui si sono smarrite le rimembranze del vero Dio, e a poco a poco vi si formarono assurde, infinite immagini di falsi numi, ai quali egli ha ciecamente prostituito il suo

culto. Così una vaga idea della divinità venne a conservarsi, ma Dio, il vero Dio dal più degli uomini non si riconosceva. Era dunque uopo di un lume soprannaturale che sempre più avvalorasse l'idea del vero Dio in coloro che per bella ventura ancor lo adoravano, e vi riconducesse tutti gli altri che miseramente l'aveano perduta. Questo è il primo soccorso a noi apprestato dalla rivelazione, mediante la quale il vero Dio si manifesta all'uomo per quell'Ente Supremo che solo è degno del suo culto.

Ma non bastava il richiamarci nell'animo le tracce del vero Dio, era d'uopo eziandio che si additasse qual culto speciale a lui convenisse. Ora il solo Ente Supremo al quale dobbiamo rendere un tal culto, poteva determinarne la natura e le regole. Se la scelta di questo culto, che con altro nome si chiama *religione*, si fosse abbandonata all'umano capriccio, nella maniera di servir Dio apparirebbe la più strana confusione e la disparità la più enorme; e quanta varietà domina nel genio e nelle inclinazioni umane, altrettanta regnerebbe in fatto di religione. Ma a vero dire, siccome non si può degnamente onorare Iddio che col rendere a lui quel culto che più gli aggrada: così questo culto noi non possiamo comprenderlo, se Dio stesso non ce lo addita. Pertanto la vera religione, ossia il vero culto non può essere fondato che sopra una rivelazione, la quale insegni all'uomo e il vero Dio e il culto particolare di che gli siam debitori.

Rivelazione supposta presso i popoli infedeli.

È così evidente questo principio, che fra i gentili stessi quei legislatori che presero a riunire popoli interi col vincolo di una sola religione, facendo loro abbracciare il medesimo culto, vollero prima gli animi persuasi che loro non si proponeva se non quanto veniva insegnato dalla divinità; e su questa persuasione, come sopra base inconcussa, hanno stabilite le loro istituzioni. Platone ci assicura di ciò riguardo agli Egizii (1), e Giuseppe Flavio dice lo stesso di quei popoli (2). Riguardo ai Romani, veggasi quanto Dionigi d'Alicarnasso (3) riferisce di Numa Pompilio, il quale per conciliare autorità alle leggi ed ai sacrificii da lui imposti, diceva di avere appresa ogni norma ed ogni istituzione dalla ninfa Egeria, da alcuni creduta

(1) *Plat. in Tim.* — (2) *Joseph. l.* 1 *cont. App.* — (3) *Dion. Halic. l.* II.

una delle muse. E questo storico soggiugne non essere stato Numa Pompilio che imitatore di Minosse cretese, il quale spesso recavasi sul monte Dittéo, facendo gran vista di dovere ascoltare gli insegnamenti di Giove, onde pretendeva egli ricevere la legislazione data all'isola di Creta. Numa seguiva pure l'esempio dello spartano Licurgo, che intraprese un viaggio a Delfo per sapere da Apollo quali migliori leggi proporre al suo paese, e per impetrare dalla divinità lo spirito di saviezza necessario al compimento de' suoi disegni.

È bensì vero che Dionigi d'Alicarnasso e gli scrittori i più giudiziosi del paganesimo non consideran queste intelligenze colla divinità che come pie frodi inventate per procurarsi più agevolmente la credulità dei popoli; e noi siamo realmente persuasi che queste pretese intelligenze si spacciavano senza alcun fondamento, od erano pure illusioni, delle quali usava lo spirito d'inferno, onde ingannar coloro che si volgevano a lui per soccorso, e poscia disporli ad essere strumenti della seduzione altrui. Pur malgrado le favole e gli inganni sparsi in questi racconti, ne possiam dedurre valevoli argomenti a provare, essere sentimento comune dei popoli che senza rivelazione non si può stabilire nè un culto religioso, nè una regola determinata per raccogliere le genti sotto gli auspicii di una stessa religione. Pertanto è d'uopo confessare che, come prima la divinità, fatta palese all'uomo, richiegga di essere da lui onorata coi dovuti ossequii, tosto quegli ossequii e quel culto d'onore debbono essere per mezzo della rivelazione segnati e manifesti.

Vera Rivelazione presso il popolo ebreo ed il cristiano.

Tutte le genti che Iddio lasciava camminare nelle loro vie(1), hanno supposto di possedere una rivelazione che non avevano: ma Dio si è trascelto un popolo, a cui *affidò egli stesso i suoi oracoli*(2). *Egli operò per questo popolo quel tanto che non ha operato giammai per veruna altra nazione. Egli annunziò la sua parola a Giacobbe, le sue giustissime leggi ed i suoi giudizii ad Israele*(3). Gli Ebrei per loro gran ventura ebbero profeti e uomini grandi suscitati da Dio ed inspirati da lui, per far palesi i voleri e gli ordini del Cielo. A loro si manifestò il Signore per

(1) *Act.* XIV. 15. — (2) *Rom.* III. 2. — (3) *Ps.* CXLVII. 8. 9.

vie luminose; e le maraviglie onde accompagnate erano quelle manifestazioni, portavano tutta l'impronta della divinità: nè vi avea luogo a dubitarne. Non neghiamo che allorquando Iddio apparve a Mosè nel deserto dell'Arabia Petréa in mezzo al roveto ardente, non vi avea testimonio oculare fuori dello stesso Mosè; ma per ciò appunto Iddio gli ordinò e gli diede podestà di confermare coi più maravigliosi portenti quanto egli pubblicherebbe. Così operò il legislatore ebreo; ed egli non quella sola apparizione; ma tutte le altre eziandio di che l'Ente Supremo lo ha onorato, fece palesi a tutto il suo popolo, del quale biasimava a chiare note l'ingratitudine e la durezza. E questo popolo, qual ch'egli fosse il suo impegno, perchè si reputassero meno vere le narrazioni mosaiche, le quali tanto più condannavand la condotta degli Ebrei quanto più segnalate furono le grazie dal Signore compartite, questo popolo, io dico, non ha osato giammai gettare la minima oscurità su tutte le cose che quel grande legislatore ha raccontate; ed all'opposto, con un profondo rispetto, con una perfetta sommessione egli ha sempre ascoltate le rivelazioni delle quali il Signore era cortese al suo servo fedele. *Dio gli parlava bocca a bocca, ed egli vedeva il Signore apertamente e non sotto velo di enimmi e di figure*[1]. La gloria della quale era cinto Mosè dopo il suo intrattenersi con Dio, era per tutto il popolo una certa e viva testimonianza degli ordini divini a lui trasmessi per comunicarli poscia a coloro che al suo reggimento erano affidati. *Vedevano questi*, dice la Scrittura[2], *il volto di Mosè tutto risplendente; i raggi che ne partivano li colmavan di stupore e di tema perciò non osavano accostarsi a lui, ed era egli costretto a porsi un velo sul capo, allorchè loro parlava, per non abbagliarli.*

Chi volle fare illusione ai popoli che si proponeva di sedurre, ha forse adoperato in questi termini? Allorchè Maometto ebbe ardire di levarsi in profeta e di presentarsi come uomo divinamente inspirato, travisò le convulsioni epilettiche di cui era preso, per improvvisi sbigottimenti e tremori che il coglievano alla vista dell'angelo Gabriele; ma quali prove offriva egli di queste miracolose

(1) *Num.* XII. 8. — (2) *Exod.* XXXIV. 29 *et seqq.*

apparizioni? All' opposto quando Mosè ricevette la legge divina, l'Onnipossente fece gli uomini accorti di sua presenza(1); si intese il rimbombare del tuono; si videro guizzare i lampi; una foltissima nube ravvolse di caligine il monte al cospetto di tutto il popolo; di uno squillo altissimo risuonò la tromba, e le turbe giacenti nel campo furono prese di spavento; tutto il Sinai era coperto da un denso fumo, perchè tra i fuochi vi era disceso il Signore. Or ciò avvenne alla presenza di tutto il popolo ebreo, e non in secreta piaggia, o in qualche riposta spelonca. *Il Signore,* dice la Scrittura(2), *diede a Mosè i suoi precetti alla presenza di tutto il popolo, diede la legge di vita e di scienza, per far conoscere la sua alleanza a Giacobbe, e i suoi giusti decreti ad Israele.*

Quanto mai ha prescritto Mosè agli Israeliti, tutto è degno di Dio. La legge morale ch' ei loro ha proposta per parte del Signore, contiene colla massima esattezza i doveri tutti che stringono l' uomo verso Dio, verso lui stesso e verso il prossimo: si veggono in questi precetti, per così dire, le luminose tracce dell' equità suprema e della verità primitiva, a tenore delle quali Dio ha ridestati nel cuor dell' uomo que' sentimenti che vi aveva impressi nell' atto della creazione, e che poscia dal peccato vennero disfigurati. Qualora si consideri con qualche diligenza la norma data da Mosè pei sacrificii e per le altre cerimonie, e si chiamino ad esame le leggi politiche stabilite presso gli Ebrei pel buon ordine delle pubbliche cose; si troverà che tutto spira saviezza, e che, se in qualche punto la legge non è interamente perfetta, ciò deve attribuirsi alla natura di quella legge stessa che era ombra e figura destinata a disporre gli uomini per un' altra legge ben più perfetta: nella qual cosa chiaramente si rileva la sapienza del divino operare.

Siccome tutto lo spazio di tempo, entro il quale durò la legge mosaica, era in certo qual modo un preludio ed una preparazione al gran mistero della nuova alleanza che il Figliuol di Dio doveva egli medesimo contrarre cogli uomini; fu d' uopo che Dio suscitasse a quando a quando dei profeti che ricordassero agli uomini ciò che doveva

(1) *Exod.* XIX. 16. — (2) *Eccli.* XLV. 6.

formare l'obbietto delle loro brame e della loro aspettazione. Ebbero poi luogo queste rivelazioni o profezie in diversi tempi, e furono, per dir così, pubblicate in diverse occasioni, affinchè in ciascuna età si avessero testimonianze delle verità sublimi che dovevano spiegarsi senza velo allo stabilimento del Vangelo, ed affinchè tali testimonianze così moltiplicate formassero una serie di tradizioni non mai interrotta. Questa è l'idea che s. Paolo ci mette sott' occhio di quella sapientissima economia colla quale Iddio ha, per così esprimerci, divise a parte per parte le rivelazioni ch' ei voleva agli uomini discoprire. *Altre volte*, dice il grande apostolo, *Dio ha parlato ai nostri padri in varie occasioni e in differenti maniere per bocca dei profeti; ma in questi ultimi tempi egli ci ha parlato per mezzo del proprio suo Figlio, cui pose ad erede d' ogni cosa, e pel quale creò anche i secoli* (1).

Laonde agli antichi Ebrei non erano manifestate le verità tutte in un solo e medesimo tempo; ma quando l' una e quando l' altra si discopriva; e ve ne aveano molte riserbate pei tempi avvenire. Ma allorchè il Figliuol di Dio venne sulla terra, e Dio volle parlarci negli ultimi tempi per bocca del suo diletto Unigenito, la rivelazione rimase compiuta e perfetta: non v' ha nulla da aggiungere agli insegnamenti che il Figliuol di Dio ci diede egli stesso mentre dimorava quaggiù, ed agli insegnamenti ch' egli ci trasmise per mezzo dello Spirito Santo dopo essere salito in cielo: e per questo motivo da lui vennero assicurati gli apostoli che il divino Spirito farebbe loro conoscere ogni verità (2). Ecco il suggello di tutte le altre rivelazioni; non ne era esistita alcuna che in ampiezza potesse pareggiarsi a quest' ultima: ed ora non v' ha più bisogno di attenderne altre; quest' ultima è abbastanza perfetta per mai sempre sussistere. Ecco il fondamento e la pienezza di nostra fede. Tutte le altre rivelazioni avevano questa per fine, ed in essa han rinvenuto il lor totale compimento.

Rivelazioni fatte ai patriarchi da Adamo fino a Mosè.

Siccome qui non trattiamo che della rivelazione la quale si riferisce ai libri divini, così non vorrem ragionare di quelle che ebbero luogo nel primitivo stato d' innocenza,

(1) *Hebr.* I. 1. — (2) *Joan.* XVI. 13.

in cui, per esprimerci con umana idea, il Signore discendeva nel paradiso terrestre a fine di conversare e intrattenersi coll' uomo, e questi era tanto avventurato da udire co' suoi orecchi la divina favella (1). Nulla poi diremo delle diverse rivelazioni colle quali Iddio palesò i suoi voleri agli antichi patriarchi vissuti prima del diluvio; nè quando egli si manifestò ad Enoch, il quale camminava sempre nel suo cospetto; nè quando fece conoscere i suoi disegni a Noè, dopo avere stabilito di mandare il diluvio per punire gli eccessi degli uomini carnali. Per lo stesso motivo non faremo cenno delle apparizioni e rivelazioni fatte ad Abramo e a' suoi discendenti, nelle quali il Signore rendeva nota la sua volontà e conferiva i suoi ordini a quel santo patriarca; siccome poscia operò con Isacco, Giacobbe e Giuseppe. E dianzi abbiamo veduta la foggia colla quale, secondo la Scrittura, Iddio si fece palese a Mosè; foggia più perfetta che non usò riguardo agli altri profeti: *Se vi sarà tra di voi un profeta*, dice il Signore, *io gli comparirò in visione, o gli parlerò per via di sogni; ma non così al mio servo Mosè, che è il mio fedelissimo in tutta la mia casa: io gli parlo bocca a bocca; ed egli vede il Signore apertamente e non sotto velo di enimmi e di figure* (2).

Da che fu data la legge a Mosè, Iddio stabilì un mezzo sicuro per conoscere i suoi voleri; poichè col consultare nell' *ephod* del sommo Sacerdote, l' *urim* ed il *thummim*, si giungeva a sapere qual fosse la volontà del Signore nelle cose oscure, le quali abisognavano di spiegazione pel conveniente partito da prendersi. Tale fu il divisamento di Dio medesimo allorchè disse a Mosè: *Quando vi sarà un' intrapresa, il gran sacerdote Eleazaro consulti il Signore, e secondo la risposta di Eleazaro, diriga i suoi passi Giosuè, e con lui tutti i figli d' Israele* (3). E allorchè Davide trovandosi perplesso intorno il partito da scegliere, disse ad Abiathar sacerdote di applicarsi l'*ephod*, ed essendo Abiathar (4) adorno di quel sacro vestimento, egli consultò il Signore intorno il suo travaglioso accidente; il Signore gli fece palese la sventura che lo attendeva a Ceila, se vi fosse rimaso; e con ciò gli aperse il mezzo

(1) *Gen.* III. 8. —(2) *Num.* XII. 6-8.—(3) *Num.* XXVII. 21.—(4) I. *Reg.* XXIII. 9.

di sfuggire l' irato Saule che si studiava di perderlo. Siccome i due termini *urim* e *thummim* erano tessuti nell' *ephod*, e significano *dottrina* e *verità, lume* e *perfezione*; si è creduto che la ragione dell' essere quei termini inseriti nell' *ephod* fosse perchè il sommo sacerdote consultando il Signore, dopo aversi posto quell' ornamento, comunicava i lumi necessarii per condursi giusta i voleri e gli ordini divini. Altri sono d' avviso che l' *urim* ed il *thummim* fossero due pietre preziose che facean conoscere la verità per mezzo di un vivo e straordinario brillare; e particolarmente Giuseppe Flavio è di questa opinione (1). Comunque fosse la cosa, noi dall' esempio di Davide siamo accertati che Dio rendeva i suoi oracoli allorquando veniva consultato dal sommo sacerdote rivestito dell' *ephod*, ove erano posti i due motti *urim* e *thummim*, e che le risposte divine d' ordinario uscivano dal Propiziatorio.

Rivelazioni fatte alle persone divinamente inspirate, da Mosè fino a Samuele.

Ci dilungheremmo di troppo, se percorrer volessimo tutte le rivelazioni fatte alle persone divinamente inspirate che fiorirono presso gli Ebrei dopo l' epoca di Mosè. Ve ne furono dai tempi di Giosuè; e quest' altro capo illustre del popolo di Dio non imprendeva giammai cosa alcuna di rilievo senza consultare la volontà del Signore. Quando dopo gli oggetti involati sotto la presa di Gerico, gli Israeliti furono respinti con perdita dalle mura di Hài, che volevano conquistare, il Signore, consultato, palesò la cagione di quella sventura; ma Giosuè non ottenne rischiaramenti se non dopo che fino a sera giacque prosteso a terra avanti l' arca del Signore con tutti i seniori d' Israele (2). Nè possiam dubitare che, pregando Giosuè avanti l' arca, non vi assistesse pure il gran sacerdote Eleazaro, rivestito dell' *ephod*, per sapere la risposta che soleva uscire dal Propiziatorio, ove Dio in particolar guisa risedeva, e cogli oracoli ivi resi faceva solennemente nota la sua presenza.

Dopo Giosuè, al tempo de' Giudici, il dono di profezia fu conceduto a Debora, moglie di Lapidoth (3). Ella predisse a Barac tutto ciò che gli accaderebbe nella sconfitta di Sisara, generale dell' armata di Jabin, re di Canaan, il quale dominava in Asor; da lei venne assicurato Barac

(1) *Joseph. Antiq. l.* III. *c.* 8 — (2) *Josue* VII. 6 *et seqq.* — (3) *Judic.* IV. 4 *et seqq.*

che sarebbe testimonio della vittoria, ma non ne riporterebbe il vanto; e dopo la rotta dei nemici, da lei fu composto quel nobil cantico che si legge nel libro de' Giudici (1), e che è ripieno di espressioni grandiose e tutte profetiche.

Alcuni anni dopo questa liberazione del popolo di Dio Israele cadde sotto il giogo de' Madianiti, dai quali egli ebbe a soffrire molte umiliazioni ed una dura schiavitù. Gli Ebrei sentendo che il braccio del Signore si aggravava sopra di loro, ne implorarono il soccorso; ed il Signore spedì un profeta il quale riprendesse l' ingratitudine e durezza loro perchè non avevano voluto ascoltare la voce del loro Dio (2). Nulladimeno, siccome il Signore sempre inclina a misericordia, mandò un angelo a Gedeone, al quale il celeste messaggiero così disse per bocca del Signore: *Andate, e colla fortezza di cui vi ho munito, voi libererete Israele dalla potenza di Madian. Io sarò con voi; e tutta quell' oste,* per quanto sia numerosa, *soccomberà davanti a voi come un solo uomo.* Dio apparve ancora a Gedeone, la notte seguente, gli ordinò di distruggere un altare consacrato a Baal, e di costruirne un altro in suo onore. Dopo che ebbero compimento gli ordini dati, Iddio gli indicò le misure necessarie per combattere contro i Madianiti; questi furono messi in rotta, e Gedeone vide perfettamente compiuta la promessa del Signore.

La nascita di Sansone fu una dipendenza delle promesse che l' angelo aveva fatte alla madre di quello, per lo avanti sterile (3). Dio le fece annunziare che diverrebbe madre di un figlio il quale doveva consacrarsi al Signore; che riguardo a lui bisognava osservare le regole stabilite pe' Nazarei, e por mente ch' egli non bea vino o altro liquore atto a innebbriare, e non prenda di alcun cibo impuro. L' angelo aggiunse che questo fanciullo era destinato da Dio per dar principio a sottrarre Israele dalla potenza de' Filistei. Or tutte le predizioni dell' angelo furono avverate, ed ebbero il loro compimento colla nascita di Sansone e colla sconfitta de' Filistei in più circostanze.

(1) *Judic.* v. 1 *et seqq.* — (2) *Judic.* vi. 8 *et seqq.* — (3) *Judic.* xiii. 2 *et seqq.*

Rivelazioni da Samuele fino allo scisma delle dieci tribù.

Siamo pervenuti ad un tempo nel quale Iddio colle sue rivelazioni assai di rado si manifestava, nel quale pochi venivano spediti per parlare ad Israele nel nome del Signore, nè così palesi erano le visioni e lo spirito di profezia, siccome all' età di Isaia e degli altri profeti. Questo è ciò che vuole indicarci la Scrittura con quelle espressioni: *Sermo Domini erat pretiosus in diebus illis; non erat visio manifesta* (1). Tali giorni son quelli del sommo sacerdote Eli, allorquando il giovanetto Samuele intese la voce del Signore, ma non sapeva ancor distinguerla. Si immaginava egli che la parola d'invito uscisse dalle labbra del gran sacerdote; ma poscia avvisato di porre attento orecchio a chi lo avesse chiamato, come se fosse il Signore stesso, e detto avendo: *Parlate, o Signore, poichè il vostro servo vi ascolta;* Dio gli rivelò tutto quanto intendeva di fare a punizione dei delitti di Eli e de' figliuoli di lui. Le predizioni fatte a Samuele contro il sommo sacerdote ebbero compimento, e l' esito ha confermata la verità delle cose rivelate; il che prova che tale rivelazione partiva da Dio.

Sotto il regno di Davide vi furon più profeti de' quali si parla nella storia dello stesso regno; ma a nessun altro Iddio meglio si manifestò che a questo principe santo, al quale concedette il dono profetico onde presagire i più grandi avvenimenti della legge novella. Percorrendo il salmo XXI si crede di mirarvi la passione di nostro Signore descritta con tutte le più particolari circostanze; in altri salmi si trova descritto il regno del Messia che doveva estendersi fino all'estremità della terra e sovra tutte le nazioni chiamate a partecipare della grazia evangelica: e in complesso il volume de' salmi non è, per così dire, che un tessuto di profezie e di rivelazioni fatte a Davide, per discoprirgli i grandi misteri della religione, ossia gli avvenimenti che doveano aver luogo nella pienezza de' tempi, ed ai quali, siccome a fondamento, si appoggia la credenza de' fedeli. Per la qual cosa a buon diritto afferma la Scrittura che quel re profeta fu l' uomo destinato da Dio ad annunziare l' unto del Signore e le vicende di lui: quel re profeta che diceva di sè medesimo nell' entusiasmo in cuore destatogli dalla presenza dello Spirito divino: *Lo Spirito di Dio ha parlato per le mie labbra, e per la mia lingua si fece udire la sua favella* (2).

(1) 1. *Reg.* III. 1. — (2) 2. *Reg.* XXIII. 2.

Dopo il regno di Davide veggiamo che Dio si è manifestato a Salomone per interrogarlo intorno i doni che egli bramava dalla sua suprema bontà. *Chiedete*, a lui disse, *ciò che bramate si doni a voi. Donatemi*, rispose Salomone, *un animo intelligente, affinchè io possa giudicare il vostro popolo e discernere tra il bene e il male* (1). Tale risposta, soggiugne la Scrittura, piacque al Signore, che approvò le brame di Salomone e vi soddisfece. Questo principe, dopo avere innalzato l' edificio di quel tempio grandioso nel quale si travagliò con tanto impegno e dispendio pel volgere di sette anni e mezzo, ne fece la dedicazione con una imponente solennità: dopo la quale il Signore gli apparve, come prima aveva operato a Gabaon, affinchè certo si tenesse che aveva Iddio esaudita la di lui preghiera col santificare l' edificio innalzato a sua gloria. Il Signore gli rinnovellò in questa occasione la promessa altre volte fatta a Davide, che consoliderebbe per sempre il suo trono, e che giammai non verrebbe meno alla sua stirpe lo scettro d' Israele (2): profezia la quale non può intendersi che del Messia; e in lui appunto si vide compiuta.

Volgendo al suo termine il regno di Salomone, il Signore inviò un profeta chiamato Aia, della città di Silo, a Geroboamo, uomo assai robusto e valente, per annunziargli avere Iddio deliberato di smembrare il regno posseduto fino allora indiviso da Saule, Davide e Salomone stesso. Avvenne dunque, secondo la Scrittura (3), che Geroboamo, uscito da Gerusalemme, si incontrasse nel cammino col profeta Aia, il quale era vestito di un manto novissimo: soli erano nella campagna; ed il profeta, tolto il suo manto, lo divise in dodici pezzi, e quindi in tal guisa favellò a Geroboamo: *Dei pezzi di questo manto prendetene dieci per voi; perchè così dice il Signore, Dio d'Israele: Ecco io sono per lacerare questo regno che ora è nelle mani di Salomone, e ne darò a voi dieci tribù; a lui non ne rimarrà che una sola, in considerazione di Davide mio servo, e per riguardo alla città di Gerusalemme che io ho scelta tra tutte le tribù d' Israele. Con questo tenore io punirò l' infedeltà di Salomone*. Questa predizione non poteva derivare che da Dio, il quale conosce non solo ogni avve-

(1) 3. *Reg*. III. 5. 9. 10. — (2) 3. *Reg*. IX. 5. — (3) 3. *Reg*. XI. 29 *et seqq*.

nimento dei secoli futuri, ma eziandio i più secreti pensieri dell' animo: perciocchè la divisione del regno di Salomone, ridotto a due Stati che riconoscevano sovrani differenti, ebbe luogo soltanto per una insensata risoluzione presa da Roboamo di non voler punto ascoltare le giuste rappresentazioni del suo popolo. Chi dunque ha predetto l'evento, sapeva qual sarebbe la disposizione del cuore di Roboamo, che fu ostinato e caparbio contro ogni possibile riclamo. Oltreciò doveva egli penetrare i futuri pensieri e disegni delle popolazioni che si sentivano oltremodo aggravate da tutte le imposte ed esazioni, a cui dovettero soggiacere sotto il regno di Salomone. Per ultimo doveva egli prevedere che in mezzo a questa generale sedizione, la sola tribù di Beniamino sarebbe rimasta fedele alla casa di Giuda, alla famiglia di Davide.

Rivelazioni dallo scisma delle dieci tribù fino ai grandi profeti.

Geroboamo, poco riconoscente ai favori divini, si abbandonò al culto dei vitelli d'oro; e volendo impedire i suoi recenti sudditi dal recarsi a Gerusalemme per fare in quel tempio le loro adorazioni, collocò un vitello d'oro a Betel ed un altro a Dan, e fece pubblicare solennemente che non era più d'uopo recarsi a Gerusalemme. *O Israele, ecco i tuoi numi*, diceva egli volgendo la parola a que' vitelli d'oro (1); *son dessi che ti hanno sottratto alla schiavitù d'Egitto*. Questo re empio stabilì di suo capriccio un sacerdozio profano, scegliendo dalla turba popolare sacerdoti che non appartenevano alla tribù di Levi; innalzò altari in vetta ai monti; e avendo intimato che si celebrasse una grande solennità, egli medesimo ascese all'altare per offrirvi incensi. Fu allora che apparve un profeta, il cui nome ci è sconosciuto (era un uomo di Dio, venuto da Giuda (2)); questi, pervenuto a Betel, secondo il cenno divino, gridò rivolto all'altare: *Ecco le parole del Signore: Nascerà dalla casa di Davide un figlio cui nomineranno Giosia; egli immolerà sovra di te i sacerdoti delle alture che ora ti offrono incensi, sovra di te arderanno umane ossa. Ed ecco un prodigio che attesterà esser queste le parole del Signore: da questo punto l'altare dovrà fendersi in due, e la cenere che vi è sopra si spanderà sulla terra.* Ge-

(1) 3. *Reg.* XII. 28. 29. — (2) 3. *Reg.* XIII. 1 *et seqq.*

roboamo, punto da questo favellare, stese la mano, e insieme ordinò che si arrestasse il profeta; ma la mano ch' egli avea stesa, inaridì sull' istante, nè più poteva ripiegarsi il suo braccio; si spaccò pure l' altare, e la cenere che vi era sopra, si sparse in terra. Il re, senza essere convertito, fu tocco e convinto che il profeta era un uomo inviato da Dio; e quindi si rivolse a lui perchè volesse intercedere in suo favore avanti l' Eterno, e ottenergli il libero uso del braccio. L' uomo di Dio fece la sua preghiera, e subitamente la mano inaridita ricuperò il suo stato primiero.

In questa ammirabile predizione ogni cosa è degna d' essere marcata. In primo luogo ella risguarda un avvenimento il quale non si è compiuto che 350 anni da poi, allorquando il santo re Giosia ordinò che le ossa dei falsi profeti, estratte dalle loro tombe, si abbruciassero sull' altare, all' oggetto di contaminarlo, siccome viene indicato nel quarto libro dei Re(1). In secondo luogo è d' uopo riflettere al nome di quel pio sovrano che fin da quel tempo e così distintamente è espresso. In questa foggia medesima il profeta Isaia additò col proprio nome(2) il gran Ciro, da cui dovevano emanare ordini per la liberazione de' Giudei e per la restaurazione del tempio. In terzo luogo questa predizione diretta contro il profano altare di Geroboamo può indicarci la maniera che usa talvolta il Signore per rendere autorevoli i suoi profeti, e per conciliar loro la credenza de' popoli, mentre essi annunziano eventi i quali non dovranno riuscire a perfetto fine se non molti secoli dopo. Perciocchè in tal caso Iddio loro inspira di manifestare un altro evento più vicino a compiersi, affinchè, veggendo la profezia avverata in questo prossimo avvenimento, nessuno abbia diritto di sparger dubbii intorno la certezza dell' altro che debb' essere considerato come il principale oggetto della predizione. Geroboamo e la sua corte videro l' altare in due parti spaccato, han potuto avvertire alle ceneri sparse, e da tutto ciò han dovuto convincersi che verrebbe un giorno nel quale l' altare di Betel sarebbe contaminato, perchè un re discendente da Davide farebbe ardere sovra

(1) 4. *Reg.* XXIII. 16. — (2) *Isai.* XLIV. 28. XLV. 1.

di lui le ossa dei sacerdoti profani che vi aveano offerti sacrificii ed abbrucciati incensi. Per ultimo, nel fatto occorso a Betel, giova considerare il miracolo che Dio operò per mezzo del suo profeta, ritornando alla prima vigoria la mano inaridita di Geroboamo. Anche con questo prodigio Iddio voleva accreditare la predizione del profeta. I veri miracoli e le profezie di un esito certo ed evidente sono opere dell' onnipotenza e della sapienza infinita di Dio; da questi contrassegni egli ha voluto che si riconoscesse il suo immenso potere e la sua adorabile maestà.

Dio rivelava talvolta i suoi voleri a quegli stessi che avevano in qualche cosa trascorso, e talora eziandio a uomini rei di delitto. Abbiamo di questi ultimi un esempio nella persona di Balaam, di quell' indovino rotto ad avarizia[1], e di un cuore tanto depravato da consigliare Balac in quella così detestabile foggia, onde corrompere gli Israeliti. Riguardo ai primi che non sono così rilasciati al male, troviamo un esempio in un vecchio profeta che dimorava a Betel, il quale avendo inteso ciò che un profeta, venuto dalla terra di Giuda, avea predetto ed operato contro l' altare, gli tenne dietro, ritornando esso in patria, gli usò inganno per farlo ripiegare, lo indusse a trasgredire l' espresso comando ricevuto da Dio, di non prendere cibo in Betel. Ma nel tempo stesso del cibarsi col profeta seduttore, Iddio parlò a quest' ultimo[2], per discoprirgli il suo disegno di perdere l' inviato di Giuda, e di dargli tal morte ch' ei non potrebbe esser collocato nella tomba de' suoi maggiori.

Dio si palesò di nuovo ad Aia di Silo, che poco avanti abbiamo accennato, e gli intimò di predire alla moglie di Geroboamo tutte le tristi vicende che sovrastavano a quell' empio re[3]. Abia, figlio di tal principe, essendosi infermato, la madre di lui si recò per consultare il profeta; al quale intimò Iddio di manifestare alla donna, apparsa sotto finte sembianze per non essere ravvisata, che il fanciullo infermo morrebbe di quel malore, che la casa di Geroboamo perirebbe tutta quanta, che a cagione dei peccati de' quali tutto il regno erasi

(1) 2. *Petr.* II. 15. *Jud. vers.* 11. — (2) 3. *Reg.* XIII. 20 *et seqq.* — (3) 3. *Reg.* XIV. 27 *et seqq.*

fatto colpevole, gli Israeliti sarebbero dispersi e come sradicati dalla loro terra nativa, per essere trasferiti al di là dell' Eufrate; perchè, ad imitazione del loro re, avevano essi elevati dei boschi profani sulle alture; e questo atto irreligioso avea provocata l'ira del Signore. Tale minaccia contro le dieci tribù ebbe compimento, allorchè Salmanasar, re degli Assiri, prese Samaria, il nono anno del regno d' Osea, re d' Israele (1), il qual tempo risponde all' anno 721 prima dell' era cristiana volgare; e la parola di Dio fu diretta alla moglie di Geroboamo verso l' anno 974 prima dell' era citata. Così la predizione ha preceduto l' avvenimento di circa 253 anni.

In questi tempi viveva nel regno d' Israele un profeta celebre, a cui Dio si palesava e discopriva i suoi voleri. Questi è il profeta Elia (2), che salì a tanta fama pe' suoi vaticinii e per tutti i prodigi da lui operati, regnando sopra Israele l' empio Acabbo. Il suo zelo per la gloria del Signore è paragonato all' ardore del fuoco (3), e la sua parola ad una face sfavillante. Egli giurando in nome del Signore chiuse il cielo, sicchè non ne cadesse stilla nè di rugiada, nè di pioggia; e dall' alto fece discender fuoco per ben tre volte. Egli sul monte Sina apprese il giudizio del Signore, e sul monte Oreb i decreti di sua vendetta. Dio usò di questo tenore nel manifestarsi ad Elia.

Dopo che Elia venne fra un turbine rapito in cielo, il suo spirito riposò sopra Eliseo (4), il quale infiammato dallo zelo in lui trasmesso, in tutti i suoi giorni non ebbe mai temenza di principi; e nessuno fu più possente di lui. Il suo corpo, fin dopo la morte, diede prova chiarissima ch' egli era un vero profeta; poichè un defunto collocato nella tomba di lui subitamente ricuperò la vita. Nella Scrittura si dice a note espresse (5) che la parola del Signore era appo lui. Il Signore gli partecipava i suoi lumi, e lo rendeva possente operatore di prodigi.

Pressochè nel medesimo tempo viveva nel regno di Giuda un profeta nomato Azaria, figliuolo di Oded. Non abbiamo di lui che una sola predizione, ma ella è assai da considerarsi; e trovasi nel solo luogo della Scrittura

(1) 4. *Reg.* XVII. 6. — (2) 3. *Reg.* XVII. 1. — (3) *Eccli.* XLVIII. 1 *et seqq.* — (4) *Ibid.* v. 13 *et seqq.* — (5) 4. *Reg.* III. 12.

dove sia fatto cenno di questo profeta. Mosso dallo spirito di Dio, dice il sacro testo (1), egli si recò al cospetto del re Asa e gli disse: *Ascoltatemi, o Asa, e voi tutti della tribù di Giuda e di Beniamino: il Signore fu con voi, perchè voi foste con lui. Se il cercate, il troverete; ma se lo abbandonate, egli vi abbandonerà. Passerà un gran tempo in cui Israele sarà senza il vero Dio, senza sacerdote che lo ammaestri, e senza legge. Ma allorchè nella loro angustia ritorneranno al Signore Dio d' Israele e il cercheranno, il troveranno. In quel tempo non sarà pace a chi va e viene, ma terrori d' ogni parte in tutti gli abitatori della terra. Imperocchè si batterà nazione con nazione, e città con città; perchè il Signore con ogni sorte di angustie le porrà in iscompiglio.* Gesù Cristo avendo fatta l' applicazione di questa profezia ai disastri ne' quali dopo la sua morte Gerusalemme sarebbe involta (2), ci indica che in quei travagliosi accidenti la predizione di Azaria ebbe il suo esito, e tutto il mondo può ravvisare che anche oggidì la nazione giudaica è ridotta a questi sciagurati termini di non riconoscere punto Iddio, perchè negan di riconoscere il suo Divin Figliuolo; essi sono senza legge e senza sacerdoti, poichè abolito essendo il sacerdozio, la legge è del pari annullata.

Rivelazioni dai grandi profeti fino a Gesù Cristo.

Fu al tempo dei re che comparvero molti grandi profeti. Oltre quelli di cui sopra abbiam parlato, ognuno sa che Isaia ha profetizzato ai tempi d' Ozia, di Gioatan, d' Achaz e d' Ezechia. Il profeta Osea viveva ed insegnava sotto il regno di questi principi e sotto quello di Geroboamo II, re d' Israele (3), contemporaneo d' Ozia, re di Giuda. Amos, che profetizzò in questo medesimo tempo, segna l' epoca nella quale ebbe le visioni delle cose da lui predette, e dice (4) che ciò avvenne *due anni avanti lo scuotimento della terra* che si fece sentire, giusta l' opinione degli antichi giudei, l' anno 25.° del regno d' Ozia; il qual tempo risponde all' anno 785 prima dell' era cristiana volgare. Michea profetizzò sotto i regni (5) di Gioatan, Acaz ed Ezechia. Costoro hanno preceduta la ruina del regno d' Israele, ed hanno con particolari

(1) *Par.* XV. 1 *et seqq.* — (2) *Luc.* XXI. 10. — (3) *Os.* I. 1. — (4) *Amos* I. 1. — (5) *Mich.* I. 1.

segni annunziato quel fatale rivolgimento; e sino ai tempi della cattività babilonica, Dio non si ritenne giammai dal suscitare profeti, a' quali discoprì i suoi disegni concepiti contro Gerusalemme e contro il regno di Giuda, per punire la malizia di quegli abitanti. Si consultavano questi profeti intorno ad ogni cosa rilevante; ed essi non rispondevano che a tenore de' lumi coi quali Iddio rischiarava le loro menti. Si veggono in Isaia ed in Geremia delle predizioni che ben presto si avverarono ne' loro effetti; vi si trovano commoventi esortazioni, minacce terribili contro i principi e contro i popoli, dolci consolazioni per quelli che soffrivano col sentimento della fede e della pazienza.

Ezechiele e Daniele han vaticinato durante la cattività. Il ritorno de' Giudei e la restaurazione del tempio si marcano nelle loro profezie distintamente. In Daniele vi son pure delle predizioni sublimi concernenti la manifestazione ed il regno del Messia: predizioni pienamente avverate in G. Cristo, e che a lui solo convengono; ma ve ne son pure di quelle che si stendono fino all' universale termine delle cose.

Dopo la cattività, Iddio suscitò altri profeti. Aggeo parlò a' Giudei in nome del Signore, e predisse la venuta del Messia: loro annunziando: *che verrebbe il Desiderato di tutte le nazioni, e che il Signore colmerebbe della sua gloria il tempio che allora si stava edificando; in guisa che l'onore di cui andrà questo edificio ripieno in que' beati tempi, dovrà sorpassare la gloria di quel primiero* che fu distrutto ed arso per mano de' Caldei. Il profeta Zacaria profetizzò anch' esso dopo la cattività; e fra i molti suoi vaticinii appartenenti al Messia, se ne ritrova uno citato da G. Cristo stesso, quando ci disse che era scritto di lui (1): *Percuoterò il pastore, e le pecore se ne andranno disperse.*

Il profeta Malachia ha pur vaticinato dopo la cattività, e nelle sue predizioni si hanno prove che i sacerdoti sacrificavano di già nel tempio ch' erasi cominciato a rifabbricare dopo il ritorno da Babilonia, poichè egli riprende i sacerdoti dell' offrir sull' altare un pane contaminato che

(1) *Zach.* XIII. 7. *Matth.* XXVI. 31.

non si sarebbe dovuto presentare al cospetto del Signore. E perciò in nome dell' Altissimo il profeta loro dichiara, che Dio non avrà punto a grado i loro sacrificii, e che non riceverà le obblazioni dalle lor mani: *poichè da quindi innanzi, di là onde nasce il sole fin dove tramonta, il nome del Signore sarà grande presso le nazioni, ed in ogni luogo si sacrificherà e si offrirà al suo santo nome una monda obblazione.* La qual profezia abbraccia due contrassegni del regno di G. Cristo, vale a dire la conversione de' gentili e l' incruento sacrificio de' nostri altari. Malachia chiude le sue profezie con una esortazione, la quale ci insinua che dopo lui invano si cercherebbe la serie ordinaria e successiva de' profeti. *Vi sovvenga,* dice il Signore per le sue labbra, *vi sovvenga della legge di Mosè mio servo, che io diedi a lui sul monte Oreb, affinchè egli recasse ad Israele i miei precetti e gli ordini miei. Io vi spedirò il profeta Elia prima che arrivi il grande e terribile giorno del Signore*(1). Egli annunzia la venuta di Elia, e implicitamente quella di Giovanni Battista che doveva venire *nello spirito e nella virtù di quel profeta,* per preparare le vie al divin Salvatore(2). Ma per conseguir tanto bene, soggiugne il profeta, è d' uopo che vi sovvenga della legge di Mosè, di quella legge che a lui fu data sul monte Oreb perchè fosse adempiuta da tutto Israele.

Tale fu la costante successione dei profeti, ossia di quegli uomini suscitati da Dio per annunziare al popolo giudaico i suoi comandi e voleri. Dopo gli ultimi profeti, de' quali dianzi abbiamo parlato, fino a G. Cristo non ne esistette alcuno abbastanza notabile. Ma la serie dei divini oracoli già manifestati, e la legge non cessarono dal disporre gli animi alla venuta del Messia; quando ne apparve il santo Precursore. Questi, più ancor che profeta, additò il divin Salvatore, e lo fece ravvisare di presenza a chiunque volle ascoltar la sua voce che gridava nel deserto, affinchè ognuno indotto dalle sante predicazioni si volgesse a penitenza, e con questo mezzo si disponessero le vie a G. Cristo spedito dal Padre per rivelare agli uomini i grandi misteri fino allora

(1) *Malach.* IV. 4. 5. — (2) *Luc.* I. 17.

predetti, ma ancor ravvolti in un velo oscuro per gli angeli stessi, come scrive S. Paolo (1). È l' epoca del Vangelo che noi possiamo riguardare come l' epoca della grande e fortunata rivelazione d' ogni cosa. Tutte le altre che l' han preceduta, erano ingombre di tante figure, che quantunque avessero l' impronta della divinità, invano però se ne sarebbe bramata la pienezza e la perfezione che solo attendevano da G. Cristo. E perciò l' apostolo S. Paolo dice (2): *che Dio ha parlato in diverse occasioni e in differenti maniere per mezzo de' profeti*, ma che, *negli ultimi tempi ha parlato*, d' una foggia ben più aperta, *per mezzo del suo Figlio* diletto, *che constitù erede di tutte le cose, e pel quale egli ha creato i secoli*, ossia l' universo.

Certezza e necessità della rivelazione.

Le cose da noi dette fin qui sono una perfetta prova della rivelazione come risultante dal fatto, ossia da una successione copiosa e non mai interrotta di testimonii, i quali per nessuna supposizione si potrà dire che abbiano cospirato insieme per illudere un popolo a cui doveva manifestarsi la divina volontà. Noi ascendendo fino a Noè, troviamo che Iddio in più rivelazioni gli si fece palese e gli indicò quello che da lui richiedeva. Troviam quindi Abramo, l' uno de' discendenti di Noè, al quale si manifestò il Signore in più circostanze: di questa grazia fu il Signore generoso anche ad Isacco, e poscia a Giacobbe, il di cui figlio Giuseppe era fornito del dono profetico. Dopo Mosè abbiamo un ordine continuato di profeti e di personaggi ispirati, il qual ordine ci guida, fin dopo la cattività di Babilonia, per l' intervallo di due mila anni e oltre, principiando a computarli da Noè. Or chi potrebbe non già credere, ma ben anco sospettare che l' inganno e la seduzione abbiano durato sì lungo spazio di tempo senza che alcuno giammai se ne sia avveduto, od abbia espresso un suo dubitare? Si videro i Giudei ribellanti ai loro capi; sono conosciute le molestie patite da Mosè nel deserto, mentre fu condottiere d' un popolo ognora pronto ad opporsegli, così ritroso ed indocile: in mezzo a ciò ha forse osato quel popolo tacciar di seduttore il suo duce? Questi d' altronde ha autorizzato quanto diceva ed annunziava in nome di

(1) 1. *Tim.* III. 16. — (2) *Hebr.* I. 1. 2.

Dio, co' più maravigliosi prodigi: chi mai si avvisò di spargere su di essi un'ombra di sospetto? E altrettanto possiamo dire della maggior parte di quegli uomini grandi, a' quali Iddio si è manifestato, e cui trascelse a ministri suoi per far palese la sua volontà. Chi può indursi a pensare che la illusione abbia perseverato per così lungo tempo e in una maniera così costante? I profeti e gli uomini inspirati avevano forse un brando alle mani e commettevano crudeltà per astringere ogni persona a prestar fede a quelle rivelazioni che attestavano d' aver ricevute da Dio? All' opposto erano sovente i più deboli e sprovveduti d' ogni soccorso in che confida la potenza umana. Si andava in traccia di Elia, perchè se ne voleva la morte; Isaia ebbe a perire pel comando del re Manasse; Geremia fu sbalzato in una profonda fossa sozza e limacciosa. Ma queste vessazioni hanno forse scemato il loro coraggio? O non anzi divenivano essi più fermi e più intrepidi nell' annunziare le verità che Dio aveva loro imposto di palesare ai sovrani ed ai popoli? Laonde non si può dubitare che la rivelazione, appresa come un fatto, non sia così chiara ed evidente quanto una dimostrazione filosofica.

Ma per venire alla quistione di diritto, se cioè era necessario che vi fosse una rivelazione, basta ben ponderare la debolezza de' nostri lumi, la difficoltà di scoprire le massime fondamentali della religione, la bontà e la sapienza di Dio, finalmente il consenso unanime di coloro che si proposero di stabilire un culto religioso e di dettar leggi ai popoli, per rimanersene convinto che senza la rivelazione non si può ben conoscere quale religione abbia caratteri tali di verità da soggettare alla sua obbedienza lo spirito umano, sempre incerto e fluttuante, se fermezza e gagliardia non acquista dalla sovrana ragione. Sieno dunque lodi alla sapienza di Dio, sieno benedizioni alla bontà e misericordia di lui, perchè, a fine di renderci strettamente uniti ad una religione verace e solida, si compiacque di manifestarsi a uomini da lui eletti per far loro conoscere quei voleri ai quali noi potessimo conformarci.

Stabilita in tal modo e con tali prove la rivelazione, ora è d' uopo trattenerci intorno l' inspirazione conceduta

a coloro che hanno messe in iscritto le cose che Dio si compiacque di manifestare a lor medesimi o ad altri. Egli è da una tale inspirazione che autorità grandissima deriva alle sante Scritture; e perciò s. Pietro, volendo indicare quanto grandi ed eccellenti sieno i Libri santi, così si esprime: *Non fu per volontà umana che negli antichi tempi ci vennero recate le profezie; ma i santi parlarono, mossi dall' impulso dello Spirito di Dio* (1). Questa appunto è la parte che ci rimane a dimostrare.

PARTE SECONDA.

Verità ed ampiezza dell' inspirazione de' Libri santi.

Maniera colla quale i Libri santi possono essere stati inspirati.

Riguardo alla maniera colla quale i Libri santi possono essere stati inspirati, tre cose dobbiamo distinguere; 1.° l' *inspirazione* propriamente detta; 2.° l' *assistenza* o soccorso spezialissimo; 3.° il *pio movimento* o impulso, come soglion chiamarlo, che viene da Dio, il quale eccita l' autore a scrivere ciò che in sua mente aveva già divisato, gli fornisce il pensiero e la volontà di non mai discostarsi dal vero nel recare a termine il suo divisamento; frattanto non lo assicura d' una protezione tale che il preservi da ogni errore.

L' *inspirazione* propriamente detta è un movimento col quale Iddio desta nell' autore la volontà di scrivere, e, nell' atto che scrive, lo guida in maniera tale di fornirgli certamente i pensieri, od anche le parole, e di preservarlo da ogni rischio di smarrire la verità, così nel senso come nelle espressioni.

L' *assistenza* suppone l' animo già disposto a pronunziare su qualche punto di dottrina già rivelato; e possiam definirla una direzione ed un soccorso di Dio, posto il quale, chi pronunzia su qualche verità di nostra religione, non può andarsene errato nella sua decisione. Un soccorso di tal natura noi riconosciamo essere stato promesso alla Chiesa universale; e per questa cagione ella è infallibile, allorquando decide ne' concilii generali, o, senza essere congregata, presta il suo consentimento alle

(1) 1. *Petr.* 1. 21.

decisioni della santa Sede, o di qualche particolare concilio. Da ciò avviene che le decisioni di certi concilii provinciali han forza di legge, come se i punti fossero stati definiti ne' concilii ecumenici: la qual cosa ebbe luogo, per esempio, nelle decisioni del secondo concilio d'Orange riguardo alla dottrina della Grazia.

Il *pio movimento*, siccome l'abbiam definito, è semplicemente l'effetto di quelle grazie che d'ordinario Iddio comparte agli scrittori i quali imprendono qualche lavoro per la gloria di Dio, l'edificazione della Chiesa e l'utilità de' fedeli: ma questa pia disposizione non li rende punto infallibili nel lor travaglio. Possiamo addurre per esempio il divoto autore del libro dell'imitazione di G. Cristo. Tutto fu puro nelle sue intenzioni; ei si propose di darci regole d'una pietà illuminata, di inspirarci i sentimenti d'una vera e solida divozione, non artificiosa, non affettata: dobbiamo presumere che in niuna massima egli abbia deviato dalla verità, nè dalle regole di quella pietà che voleva insinuarci: in mezzo a ciò egli non fu infallibile; non gli si promise ajuto alcuno che il ponesse in sicuro d'ogni errore e sorpresa; e quindi, parlando in termini assoluti, egli ha potuto ingannarsi.

Laonde è agevol cosa il conchiudere che il così detto *pio movimento* non basta ad un autore perchè sacri si tengano i suoi scritti; a questo effetto è necessaria la certezza che un autore non abbia potuto essere ingannato, nè sorpreso. In oltre dobbiamo esser certi che le cose lette in un libro considerato come sacro, non sieno la parola degli uomini, ma *la parola di Dio.* Quindi ci è d'uopo essere dell'animo nostro disposti come il furono i Tessalonicesi, a' quali diceva l'Apostolo: *Noi rendiamo a Dio continue grazie d'aver voi ricevuta la parola di Dio da noi predicatavi, non come la parola degli uomini, ma come, quale essa lo è veramente, parola di Dio che agisce efficacemente in voi che siete fedeli*(1). Noi dunque, prendendo a leggere la Scrittura, dobbiamo considerare in essa, non la parola dell'uomo, ma la parola veramente partita da Dio: il quale augusto carattere non le converrebbe, se nell'autor sacro semplicemente avesse operato quella buona disposizione che chiamasi *pio movimento.*

(1) 1. *Thess.* II. 13.

Quanto all' *assistenza particolare*, la quale preserva da ogni inganno quelli che ne sono forniti, dobbiam confessare ch' ella ha tutto il diritto a' nostri ossequii ed alla perfetta nostra sommissione. E per verità noi non possiamo sfuggire dal sottometterci alle decisioni de' concilii ed al consentimento de' primi Pastori, favoriti di questa assistenza allorchè si raccolgono insieme per qualche punto di dottrina, o per l' accettazione libera ed unanime di una decisione solenne. Ma questa assistenza che impedisce di cadere in inganno e rende infallibile la decisione, basta forse a poter dire che la cosa decisa è veracemente *la parola di Dio?* E non è forse la santa Scrittura posta in un grado di autorità e di eccellenza superiore a tutte le definizioni de' concilii? S. Gregorio, a vero dire, afferma di ricevere i quattro primi concilii generali come i quattro evangelii; ma lo afferma nel senso che eguale debb' essere la sommissione dal lato nostro; quantunque differente nella sua specie sia il grado d' eccellenza in che trovansi gli oggetti a' quali l' uomo si sottomette. Allorchè l' una e l' altra autorità è infallibile, dal lato di nostra sommissione tutto è interamente eguale: ma è pur cosa fuor d' ogni dubbio che in autorità le divine Scritture hanno il vantaggio sulle decisioni da' concilii pronunziate. Laonde è d' uopo riconoscere nelle divine Scritture qualche cosa che prevalga all' assistenza speciale, e quindi ammettere l' *ispirazione*, mediante la quale il sacro autore si accinge a scrivere, mosso da un divino afflato spirante in lui, e viene diretto in guisa che non solo non possa cadere nell' errore il più lieve, nè essere sorpreso, ma eziandio non altro profferisca che *la pura parola di Dio.*

Usando noi questa espressione di *afflato* o *soffio divino*, non intendiamo che di esprimere la forza del termine adoperato da S. Paolo nel greco originale per indicare la maniera con cui gli autori sacri furono inspirati. *Ogni scrittura ispirata da Dio*, dice l'Apostolo (in greco (*)

(*) 2. *Tim.* III. 16: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν*, ec.: *omnis scriptura divinitus inspirata et utilis ad doctrinam*, ec. Per confessione dello stesso Ricardo Simon il verbo sostantivo ἔστι deve sottintendersi avanti θεόπνευστος: in secondo luogo la particella copulativa καὶ, quantunque non si legga nella versione volgata, nella siriaca e nell' arabica; pur si trova nella maggior parte dei codici greci. Laonde a mala fatica si potrebbe rigettarla come non ge-

θεόπνευστος, *comunicata col divino soffio), è utile per istruire*. Innanzi egli aveva parlato dei libri dell' antico Testamento, nella lettura dei quali Timoteo era stato istruito; ma di tutti senza eccezione egli pronunzia che la Scrittura è *divinamente inspirata*.

L' apostolo S. Pietro, nel luogo dianzi citato(*), non usa, a dir vero, l' eguale espressione di S. Paolo, ma ne reca una equivalente; egli dice che i santi profeti, autori dei Libri sacri, furono *spinti* in certa qual maniera *dallo Spirito Santo* che gli ha determinati a scrivere: φερόμενοι, *acti, impulsi;* la quale voce indica assai chiaro che essi han ricevuto dall' alto l' impressione ed il movimento che a scrivere gli ha recati. Or non è a dubitarsi che un movimento ed una impressione tale abbiano un valor ben più grande che non la semplice assistenza e direzione.

Distinzione fra la rivelazione e l'inspirazione semplicemente detta.

Ciò supposto, non ben si rileva perchè mai alcuni teologi con una cotal franchezza abbiano asserito che l' inspirazione non dee dirsi comune a tutto il complesso delle Scritture, e che ve n' ha gran parte composta colla semplice assistenza dello Spirito Santo, mediante la quale i sacri autori fossero preservati da ogni errore. Se, come taluni han creduto, costoro avessero semplicemente inteso di dire che molti scrittori sacri non ebbero bisogno di *rivelazione,* nulla vi sarebbe da riprendere in questa proposizione; poichè gli evangelisti testimonii essendo delle cose operate da nostro Signore, per iscriverne la storia,

nuina. Meglio dunque che non nella volgata, si leggerebbe: « Ogni scrit-« tura (sacra) è divinamente inspirata ed utile, ec. » La qual lezione molto contraddice al sistema di Cornelio *a Lapide* e del citato Simon, come se ne parlerà appresso.

(*) 2. *Petr.* 1. 21. *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Nel qual passo è da notarsi che sotto il nome di profezia o di sermoni profetici si è potuto intendere tutta la Scrittura santa, come quella che fu composta da autori agiografi in generale, non soltanto dai profeti propriamente detti; perchè la voce ebraica *Nebiim* in plurale, e *Nabi* in singolare, che venne espressa in greco col vocabolo προφήτης, *profeta,* ha un significato ampio. *Nabi* propriamente significa oratore, interprete, ossia un uomo che consapevole della volontà altrui, la rende palese e la spiega. Così nel capo VII dell' Esodo, vers. 1, Iddio dice a Mosè: *Aaron erit Nabi tuus,* cioè prenderà la parola per te, sarà il tuo oratore. Una tal voce poi presa di per sè e assolutamente, indica un uomo che annunzia i consigli di Dio, sia che questi riguardino il futuro, o sia che accennino il passato, ovvero il presente. (*Ex Lanigan., paragr.* 85 *Inst. Bibl.*)

solo abbisognavano della inspirazione. E S. Luca, nel principio del suo Vangelo, indica assai chiaramente che non avea d' uopo di rivelazione per conoscere fatti ch' egli medesimo aveva investigati, e la verità de' quali gli era assai nota per altre vie. Pertanto in quelle occasioni nelle quali il sacro autore si suppone bene istruito, inutile diviene la rivelazione; ma da ciò non segue che dir si debba inutile anche l' ispirazione, e che quindi in tali casi non sia necessario l' ammetterla, siccome alcuni teologi ortodossi sembrano aver voluto sostenere, col mettere in campo la seguente proposizione: *Non è necessario che tutte le verità e sentenze de' libri santi sieno state immediatamente inspirate a chi le scrisse* (1). La proposizione sarebbe stata men temeraria, se si trattasse soltanto di fatti o di circostanze storiche che si sanno per una via sicura; ma come si può negare l' *inspirazione* agli scrittori sacri per tutte le verità e sentenze de' libri santi? Ciò forte si oppone al sentimento de' Padri, come bentosto vedremo.

Un' altra proposizione lanciata da quegli stessi teologi sembra ancor più ardita e pericolosa: *Un libro*, dicono essi, *qual sarebbe, ad esempio, il secondo de' Maccabei, scritto per ingegno umano, nè coll' assistenza del divino Spirito, diventa Scrittura santa, se poscia lo Spirito divino attesta che ivi non si contiene falsità alcuna* (2). Tali supposizioni urtano col senso comune, e riducono a ben angusti confini l' autorità della Scrittura tutta quanta.

Ammettiamo che fra i teologi i quali han riconosciuta la necessità e la verità dell' inspirazione, avvi una differenza di sentimento quanto all' applicare una tale inspirazione a ciò che vien contenuto nelle Scritture sante; poichè a formar queste, come ogni altro libro, concorrono due cose, cioè le sentenze e le espressioni. Sia che io legga la Scrittura nel testo originale, ovvero in una versione esatta e ben condotta, io vi trovo sempre il medesimo sentimento, ma l' espressione è differente; nè vi ha perciò maraviglia se nelle cose riferite da due o tre evangelisti si ravvisa lo stesso senso, ma i termini non sono i medesimi.

(1) *Censur. Lovan. an.* 1588. — (2) *Vid. eamd. Censur.*

La maggior parte degli antichi teologi furon d'avviso che lo Spirito Santo abbia dettati gli autori sacri in guisa tale che ne' loro scritti ogni minima cosa appartenente al senso od al fondo della verità, o semplicemente alle parole, si debba dire inspirata. Così sentiva la Facoltà Teologica di Lovanio al terminare del secolo decimosesto; e tale sentenza fu con molto vigore sostenuta dai teologi i più rinomati di quella scuola, e specialmente dal dottissimo Estio nel suo commentario intorno la seconda epistola di s. Paolo a Timoteo (1). La stessa cosa può vedersi nel commentario di Fromondo sulla seconda epistola di s. Pietro (2). Molti in processo di tempo hanno preteso essere inutil partito il ricorrere ad una inspirazione la quale si stenda fino alle parole, per istabilire la verità e l'infallibilità delle cose contenute ne' Libri santi: basta, essi dicono, che sieno inspirati i pensieri; non è necessario che lo siano anche i termini. Noi concediamo che per istabilire l'infallibilità e la certezza delle cose contenute nelle Scritture non sia necessaria l'inspirazione delle parole; poichè le decisioni della Chiesa sono certe ed infallibili, quantunque non sieno stati inspirati i termini dai quali esse risultano: ma potremmo dire che l'inspirazione delle parole è necessaria perchè si possa con verità affermare che le Scritture sono la parola di Dio, che sono gli oracoli dell'Ente Supremo, *eloquia Dei, τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ*, come dice l'Apostolo (3). Questo sarà il soggetto della nostra seguente disámina, dopo che avremo stabilita la verità dell' inspirazione, mediante l' autorità della Scrittura stessa e della Tradizione.

Verità dell'inspirazione provata coll'autorità stessa delle Scritture.

Nelle Scritture troviamo molti passi dai quali appare che le cose contenute ne' Libri santi sono *la parola di Dio*, e che gli oracoli divini furono ai profeti comunicati perchè essi li manifestassero altrui come parola di Dio. Abbiam veduto in qual maniera Isaia dà principio alle sue profezie: *Cieli, ascoltate; attendi, o terra, perchè parla l'Eterno* (4). Dio dice a Geremia: *Ecco che io pongo la mia parola sulle tue labbra* (5). Quante volte poi in questo medesimo profeta, non meno che in molti altri, si legge tale espressione: *Fu diretta a me la parola del*

(1) *Est. in* 2. *Tim.* III. 16. — (2) *From. in* 2. *Petr.* I. 21. — (3) *Rom.* III. 2. — (4) *Isai.* I. 2. — (5) *Jerem.* I. 9.

Signore(1): ed essi poscia la dirigevano al popolo, giusta quel divino comando: *Parlate loro, e non tralasciate di dire quanto io vi intimo* (2). Quindi il popolo, disprezzando ciò che i profeti a lui dicevano in nome del Signore, disprezzava Dio medesimo; e in questo senso appunto Gesù Cristo così si esprimeva co' suoi apostoli: *Chi ascolta voi, ascolta me; chi disprezza voi, disprezza me; e chi disprezza me, disprezza quello stesso che mi ha inviato* (3). In altri luoghi il divin Salvatore promette ai suoi apostoli di dar loro *una favella ed una sapienza alla quale tutti i loro nemici non potranno resistere*. Di più, lor diede avvertimento che, quando compariranno essi avanti i tribunali della civil podestà per dar ragione della loro dottrina, non debbano angustiarsi per ciò che avranno a rispondere, poichè non farà di mestiere ch'essi parlino da sè: *ma lo Spirito di mio Padre*, dice il Salvatore, *sarà desso che parlerà in voi* (4). Fermi su questa massima i primi cristiani accoglievano colla più perfetta sommissione tutti gli insegnamenti degli apostoli, e riguardavano ogni loro istruzione come *la parola di Dio* medesimo. Or quando si ammetta, come cosa della quale in realtà non si può dubitare, che gli apostoli fossero condotti, diretti ed inspirati d'una maniera tutta divina per predicare a voce la dottrina di Gesù Cristo: quanto più a ragione dovrà ognuno ammettere e persuadersi che erano essi divinamente condotti, diretti ed inspirati, allorchè hanno affidato agli scritti ciò che avevano detto predicando, perchè ne fossero ammaestrati i loro successori nel ministero apostolico, ed in generale tutti i credenti in Gesù Cristo per tutta quanta la successione de' secoli! Perciocchè alla fine gli scritti degli apostoli esser dovevano come una predicazione perpetua e continuata in tutti i secoli sino alla venuta seconda di Gesù Cristo; e quindi noi dobbiamo riguardarli siccome monumenti della dottrina di Gesù Cristo che ognora sussistono, e non mai cessano di parlarci e di istruirci in queste pagine veramente divine.

In secondo luogo la Scrittura ci attesta sovente che lo Spirito del Signore ha parlato per bocca degli autori agiografi. *Lo Spirito del Signore*, diceva Davide, *ha*

(1) *Jerem.* I. 4. II. - II. I. *et alibi passim.* — (2) *Jerem.* I. 17. — (3) *Luc.* X. 16. — (4) *Matth.* X. 20.

parlato per mia bocca; si udirono i suoi discorsi per la mia lingua(1). S. Pietro, nelle prime parole da lui tenute ai fedeli dopo l'ascensione di nostro Signore, riconosce che lo Spirito di Dio ha parlato per bocca di Davide. *È d'uopo,* dice quell' apostolo, *che le cose predette nella Scrittura dallo Spirito Santo per bocca di Davide, abbiano compimento*(2). E Gesù Cristo nel riferire un testo del salmo CIX dice che Davide per inspirazione divina chiamò il Messia *suo Signore*(3). Lo Spirito di Dio sollevò in alto Ezechiele, e avendolo trasferito sino alla porta della casa del Signore che guarda il sole nascente, gli disse: Profetizza. *Nel tempo stesso lo spirito del Signore mi invase,* così il profeta, *e mi disse: Parla, ecco ciò che dice il Signore*(4). Lo Spirito del Signore gli detta le parole che vengono pronunziate dalle labbra di lui. Le espressioni di S. Paolo da noi riportate innanzi, che tutta la Scrittura *divinamente inspirata* è utile per istruire(5); e il sentimento dell' apostolo Pietro, che gli uomini eletti da Dio hanno parlato per impulso e per direzione *dello Spirito Santo,* confermano la stessa verità, e dimostrano che i profeti e gli scrittori sacri furono semplici strumenti, de' quali ha usato lo Spirito Santo per dire e scrivere ciò che loro veniva dettato(6). E in questo senso appunto alcuni Padri hanno intese le parole di Davide: *La mia lingua è la penna d'uno scrittore che scrive speditamente*(7). Senza una tale inspirazione non si può comprendere come la Scrittura santa verrebbe appellata la parola di Dio, *eloquia Dei*(8). Fra tutte le cose scritte, anche le più rispettabili, questa appellazione non conviene che a lei. E, a dir vero, le definizioni dei concilii, infallibili come sono in ciò che venne deciso, richieggono da noi un profondo rispetto; ma esse non potranno chiamarsi *parola di Dio:* questo attributo è riserbato soltanto ai Libri divinamente inspirati. Da tutte queste autorità cavate da' Libri santi, non che da molte altre che si potrebbero addurre, ove la Scrittura è sempre chiamata parola di Dio: *Factus est sermo Domini; Factum est verbum Domini,* ec., meritamente si conchiude che fu impresso e dettato dallo Spirito Santo quanto si trova contenuto nelle divine Scritture.

(1) 2. *Reg.* XXIII. 2. — (2) *Act.* I. 16. — (3) *Matth.* XXII. 43. — (4) *Ezech.* XI. 1 *et seqq.* — (5) 2. *Tim.* III. 16. — (6) 2. *Petr.* I. 21. — (7) *Ps.* XLIV. 2. — (8) *Rom.* III. 2.

Verità dell' inspirazione provata colle testimonianze della Tradizione.

I Padri della Chiesa hanno insegnato in precisi termini la stessa dottrina. Leggete, dice il pontefice S. Clemente nella sua epistola ai Corintii, leggete le Scritture sante che sono gli oracoli del divino Spirito, e siate ben persuasi che esse nulla contengono di ingiusto, di favoloso o di falso. S. Giustino, nella sua apologia diretta agli imperatori, dice che le cose annunziate dai profeti si debbono attribuire non ad essi, ma al Verbo di Dio che le inspirò; e nel suo Dialogo contro Trifone, sostenendo le verità delle sante Scritture, dice che in queste non è possibile scoprire falsità o contraddizione benchè minima. L'autore dell'Esortazione ai Gentili, che noi uniamo con S. Giustino, perchè molti critici assai verisimilmente attribuiscono a lui questo lavoro, un tale autore, ripetiamo, insegna che gli autori sacri non hanno scritto giammai con uno spirito di discussione e d'animosità, che non abbisognavano di studio e d'arte per comporre, ma bastava che apprestassero un cuor mondo all'operazione dello Spirito Santo, il quale, disceso a guisa di plettro celeste, usò degli uomini da lui eletti, come di musicali strumenti, per rivelare a noi la conoscenza delle cose divine. Energico è il paragone, e si vuole esprimere con quei vivi termini la forza operatrice dello Spirito Santo in coloro che ne sono animati, per indurli a scrivere le cose che Iddio si compiace di rivelarci. Diventano essi quasi organi adoperati da Dio per favellare all'uomo.

S. Ireneo nel suo Trattato contro le eresie[1] sostiene l'obbligazione di sottomettere il nostro spirito a quanto è scritto nei Libri santi, perchè massima è la loro perfezione, essendo dettati dal divin Verbo e dal suo Spirito. Or se così son dettati, sono per conseguenza inspirati. Inoltre egli dice che nel Pentateutico è Mosè lo scrittore, ma chi parla è Gesù Cristo: *Mosis litteræ, verba sunt Christi*[2]. Atenagora, celebre apologista della religione cristiana, nel suo trattato che ha per titolo: *Legazione diretta agli imperatori M. Aurelio, Antonino e Aurelio Commodo*, qualificati da lui per *filosofi*, dice che i sacerdoti ed i sapienti del paganesimo avevano in qualche maniera posto l'ingegno a rintracciare la verità, e si erano

(1) *Iren. adv. hær. l.* I, *cap.* 46. 47. — (2) *Ibid. l.* IV. *c.* 3.

avvisati di poterla conseguire colle proprie forze; e così confidando troppo nel loro spirito e nel loro assunto, non hanno potuto sollevarsi alla conoscenza di quell'Essere che ha forza e potenza infinita, perchè non si sono rivolti a Dio medesimo, dal quale attender dovevano la partecipazione dei lumi necessarii. Per questo motivo, egli soggiugne, si sono ingannati parlando di Dio, della materia e del mondo. Ma quanto a noi, dice Atenagora, abbiamo a testimonii de' nostri sentimenti e della nostra fede i profeti, i quali essendo diretti e illuminati dallo Spirito Santo, han favellato, qual si conviene, di Dio e delle cose divine. Noi ci riportiamo, o imperatori, al vostro giudizio ed alla pietà che professate verso la Sostanza divina; nel che voi sovrastate a tutti gli altri: è ella giusta cosa e degna della ragione di cui l'uomo è dotato, il voler decidere con meri umani ragionamenti d'una fede e d'una religione appoggiata all'autorità dello Spirito divino che ha guidato i profeti e lor diede movimento, servendosi delle loro labbra, come si usa degli strumenti? Ecco un paragone identico coll'altro che adoperò l'autore dell'Esortazione ai Gentili.

Tertulliano, scrivendo contro un eretico nomato Ermogene, il quale pretendeva nella creazione essersi Iddio servito d'una materia per lo innanzi esistente, lo confuta con passi della Scrittura cavati dalla Genesi, e prima di riportarli, così ne stabilisce l'autorità. Dallo Spirito Santo, egli dice (1), vennero in tal modo ordinate le sue Scritture, *Scripturæ suæ,* che, mentre si narrano le cose fatte, si indica parimenti da che e d'onde furono prodotte. È da notarsi questa espressione, *la Scrittura dello Spirito Santo:* ella dunque non è tanto la composizione o la Scrittura di Mosè, quanto quella dello Spirito di Dio. Si può forse dinotare con maniera più precisa l'inspirazione dei Libri santi? Egli quindi aggiugne: Se il divino Spirito fu tanto sollecito nell'istruirci d'onde le cose traevano la loro origine, non avrebbe egli del pari indicato da che il cielo e la terra erano stati prodotti? Io dunque adoro, aggiunge Tertulliano (2), la perfetta sapienza della Scrittura che mi somministra notizia del Creatore e delle opere di lui:

(1) *Tert. adv. Herm. c.* 22. — (2) *Ibid.*

Adoro Scripturæ plenitudinem quæ mihi et Factorem manifestat et facta. Lo Spirito Santo adunque desso è che parla nelle Scritture; egli ne è l'autore, a tal segno che Tertulliano considera le Scritture come degne di adorazione: *Adoro Scripturæ plenitudinem.* Come si potrebbe più chiaramente riconoscere e stabilire l'inspirazione che concilia tanta autorità alle sante Scritture?

Proseguono le testimonianze della Tradizione.

S. Clemente Alessandrino non meno chiaramente si esprime per lo stabilimento di questa verità; poichè egli dice(1) che la bocca stessa del Signore ha pronunziate le cose contenute nelle sacre pagine, che Dio è il nostro solo arbitro, e che la *Scrittura* è veramente *divina,* siccome marca S. Paolo nella sua epistola a Timoteo, ove gli raccomanda di leggere le *sacre lettere,* che così furono dènominate, perchè l'uomo per esse tiene del sacro e del divino, e perchè la Scrittura che le abbraccia è chiamata dal medesimo apostolo *Scrittura divinamente inspirata.* Origene marca(2) che i giudei ed i cristiani van d'accordo su questa verità, che i Libri santi furono scritti per divina inspirazione. S. Cipriano dice in due parole, che lo Spirito Santo è desso che parla nelle divine Scritture: *Loquitur in Scripturis divinis Spiritus Sanctus*(3).

Eusebio riporta distesamente un passo d'uno scrittore ecclesiastico che aveva confutato Artemone, dichiarato nemico della divinità di Gesù Cristo. Questo eretico e i suoi settarii facevano a lor talento aggiunte e sottrazioni alle divine Scritture, e le corrompevano in guisa che agevolmente si potevan convincere come in un tempo rovesciassero ciò che nell'altro avevano adottato e stabilito. Or non è credibile, dice l'autore ecclesiastico riportato da Eusebio(4), che questi eretici non s'accorgano da sè stessi come un tale procedere sia l'effetto di un'audacia e d'una temerità senza termini. Perciocchè o non credono essi che le sacre Scritture furono dettate dallo Spirito Santo, e dobbiam considerarli come infedeli; o si reputano da sè stessi più sapienti del divino Spirito, e si debbono riguardare come gente posseduta dal demonio. Laonde per sentenza di questo antico scrittore ecclesiastico, chi prende ad impugnare l'inspirazione de' Libri sacri debb' essere

(1) *Clem. Alex. Exhort. ad Gentes.* — (2) *Orig. contra Cels. l.* v. — (3) *Cypr. libr. de Opere et Eleemos.* — (4) *Euseb. Hist. l.* v. *c.* 28.

computato nel novero degli infedeli. Lo stesso Eusebio, esponendo il suo parere nel libro XIII della Preparazione evangelica(1), dice che gli oracoli, ossia i libri della Scrittura degli Ebrei contengono predizioni e rivelazioni divine; che quanto ivi si rinchiude, ha una forza ed una energia tutta divina, la quale supera infinitamente il valore di qualunque umano scritto, e che da questi contrassegni chiaramente si rileva esserne Iddio l' autore.

Sant' Atanasio, nel libro dell' Interpretazione dei salmi, diretto a Marcellino, così parla in generale di tutti i libri santi: Tutta la Scrittura dell' Antico e Nuovo Testamento fu composta per l' inspirazione del divino Spirito. Egli non dice semplicemente *assistenza* o *direzione*; ciò non basterebbe: egli riconosce l' *inspirazione*. S' incontra la medesima dottrina in molti luoghi delle opere di s. Basilio. Così egli parla nella sua prefazione sui salmi: Tutte le Scritture divinamente inspirate si diedero a noi dallo Spirito Santo, affinchè, essendo in loro collocata e riposta ogni qualità di rimedii opportuni alla salute delle anime, ciascuno potesse ritrovarvi i proprii per le sue particolari infermità. Questo gran santo non fa eccezione alcuna; egli dice in generale che tutte le Scritture furono divinamente inspirate e che ci furono date dallo Spirito Santo. Uno dei maggiori mezzi, dice egli scrivendo a s. Gregorio Nazianzeno, per imparare a compiere le proprie obbligazioni, si è lo studiare e il meditare le Scritture divinamente inspirate. Sant' Ilario, nel suo Commentario sul salmo CXVIII, dice che la Scrittura santa fu la pienezza di una intelligenza celeste, a ricever la quale il nostro intelletto, così limitato in sè stesso, si è trovato idoneo per la bontà di Dio. Applichiamoci dunque, così conchiude il santo dottore, *alla lettura dei Libri divini*. Potrebbero essi avere un tal nome, se non fossero scritti per inspirazione?

Proseguono le testimonianze della Tradizione.

Sant' Ambrogio dimostra in varii luoghi l'eccellenza e la dignità della Scrittura santa col dire che ogni cosa ivi contenuta è *la parola di Dio*; il quale attributo può a lei convenire soltanto nel senso che il divino Spirito ha parlato per mezzo de' profeti, ed ha loro inspirato quanto essi hanno scritto. E così appunto questo santo dottore

(1) *Eus. Præp. Ev. l.* XIII. *c.* 14.

si esprime nella sna epistola a Giusto(1): Molti, egli dice, non ammettono che i nostri autori abbiano scritto con istudio ed arte, e noi non siamo lungi da qnesto sentimento; perchè essi hanno scritto col soccorso non già d'arte umana, ma della grazia divina che snpera ogni arte, mentre scrivevano essi ciò che lo Spirito Santo loro dettava. S. Girolamo, in molti luoghi delle sne opere, sostiene che le Scritture sono tutte divine, perchè lo Spirito Santo ne è l'autore; e nella sna prefazione sull'epistola di s. Paolo a Filemone confuta distesamente quei che asserivano Gesù Cristo non aver sempre parlato per bocca di s. Paolo. Egli sostiene in questo lnogo che le cose le quali in questa lettera del grande Apostolo sembran meno rilevanti, non furono meno inspirate delle altre importantissime che si leggono in altre pagine di lui; perchè, come si esprime s. Girolamo, è l'effetto d'una medesima potenza il discendere fino alle più minute cose, dopo avere esercitato il proprio spirito nelle più elevate. Sant'Epifanio poichè disse(2) che gli anomei, i quali erano pnri ariani, veggendosi stretti dalle testimonianze di san Paolo, per isbrigarsi d'un'autorità che li pressava di troppo, rispondevano aver l'Apostolo alcune volte parlato come semplice nomo, senza essere dallo Spirito divino condotto e illuminato; sant'Epifanio, dopo aver detto ciò, respigne questo sntterfugio degli anomei come una bestemmia che tende a distruggere interamente l'antorità e la divinità delle sante Scritture, nelle quali, siccome egli sostiene altrove con tutta ragione(3), non pnò trovarsi nè contraddizione, nè abbaglio benchè minimo, perchè lo stesso Spirito di verità ne è l'autore.

S. Giovanni Grisostomo è uno dei Padri che hanno rilevata più che mai la dignità e l'eccellenza delle Scritture divine. Se le parole comuni ed ordinarie, dice questo Padre(4), hanno forza di portarci alla virtù, perchè sì poco valutate le parole della Scrittura? Non comprendete voi che se i consigli d'un uomo han molta efficacia per ritornarci sul retto sentiero, ben altra cosa e ben più efficace debb'essere l'operazione di quegli avvisi che Iddio ci dà per la grazia dello Spirito Santo; poi-

(1) *Ambros. Ep. ad Just.* 8, *in edit. PP. Bened.* — (2) *Epiph. hæres.* 76. — (3) *Epiph. in hær. semiar.* — (4) *Chrys. Hom.* 2 *in Matth.*

chè la parola di Dio, riposta nelle Scritture, è fiamma che tutta investe l' anima di chi la intende. In un'altra omilia(1), egli dice che la Scrittura è dotata di una grande virtù e di una forza eccellente, e che in pochi termini offre dovizie ed abbondanza di sensi grandissima; d'onde conchiude che dobbiamo ben attendere quando prendiamo a leggerla o ad ascoltarla, e che dobbiamo con gran diligenza investigarne il significato per trarne miglior vantaggio. Per questo motivo, egli soggiugne, nostro Signore Gesù Cristo ci comanda di cercare ben a dentro nel senso delle Scritture, e di non andarcene paghi di una lettura superficiale, onde possiamo raggiugner il senso vero e genuino; perchè il tenore de' sacri scrittori è di presentarci in poche voci gran copia di sentenze. Gli insegnamenti che essi ci danno sono insegnamenti del tutto divini: nulla di umano vi si frammischia; una sola voce della Scrittura basta per procurarci un gran fondo di dottrina e di cognizioni. Il medesimo santo dottore, ove spiega il testo di s. Paolo: *Ogni Scrittura divinamente inspirata è utile*, ec., o come legge il greco, ed a' suoi tempi leggeva il Grisostomo: *Ogni Scrittura è divinamente inspirata ed utile*, ec. (2), domanda di quale Scrittura parla l'Apostolo, e risponde che parla di quella in cui fu detto che Timoteo era stato istruito fin dalla sua età giovanile: indi conchiude che perciò tutta la Scrittura è *divinamente inspirata*, che ella è tutta santa, che non se ne dee per qualsivoglia ragion dubitare; e soggiugne che qualunque istruzione si brama acquistare, è da questa sorgente divina che si potrà attignerla.

Proseguono le testimonianze della Tradizione.

Sarebbe d'uopo trascrivere da s. Agostino gran copia di testi, quando si volesse riportare ogni suo detto riguardo all'inspirazione de' Libri santi. Il solo mezzo, dice questo santo dottore(3), per preservarci da ogni errore, è di seguire la guida luminosa del Mediatore. Egli in sulle prime ha parlato per bocca de'profeti, poscia da sè medesimo, e infine ha insegnato colla voce degli apostoli, quanto giudicò essere spediente; e del pari egli ha composta una Scrittura, alla quale noi prestiamo fede sulle cose che non conosciamo da noi medesimi: perciocchè, siccome nelle cose delle quali noi non fummo testimonii, siam costretti

(1) *Hom.* 37 *in Genes.* — (2) *Hom.* 9 *in Epist.* 2 *ad Tim.* — (3) *Aug. de Civ. l.* XIII, c. 3.

di riportarcene a coloro che le hanno vedute, lo stesso è delle cose che punto non cadono sotto i sensi. Questa espressione di s. Agostino è notabile; egli dice che Gesù Cristo ha composta la Scrittura che si chiama canonica: *Ipse condidit*. In un altro luogo(1) questo santo dottore insegna che nulla monta per la verità delle cose avvenute nel tempo della manifestazione del Verbo, che queste sieno state scritte da testimonii che videro nostro Signore e usarono domesticamente con lui, o da altri, i quali le avevano apprese altronde; poichè per un effetto della divina provvidenza lo stesso Spirito Santo ha conferita ad alcuni di coloro che seguivan gli apostoli, vale a dire a s. Marco e a s. Luca, l'autorità di annunziare e di scrivere il Vangelo. È dunque lo Spirito Santo che induce gli autori sacri a scrivere, che insieme li guida e che rende autorevole quanto essi vanno scrivendo. Ma di tutti i luoghi nei quali s. Agostino esprime il suo sentimento riguardo all'inspirazione, il più chiaro ed il più significante è quello che noi intendiamo di qui riferire e sviluppare. Egli si propone(2) di spiegare come mai s. Matteo abbia potuto dire che in Geremia si trovava questo passo della Scrittura: *Essi ricevettero trenta monete d'argento, che è il valore di quella persona che fu messa a prezzo e che i figli d'Israele han così stimato; e si sborsarono queste monete per comprare il campo d'un vasaio, come fu ordinato dal Signore*. Siccome questo passo si legge non in quel profeta, ma in Zaccaria(3), s. Agostino dopo aver proposti alcuni mezzi per lo scioglimento di questa difficoltà, in fine si appiglia al partito di dire che, quando scriveva s. Matteo, il nome di Geremia erasi presentato alla sua memoria, la quale era diretta e regolata dallo Spirito Santo, e che il Signore avea voluto ch'egli scrivesse così, e, quantunque da poi se ne dovesse accorgere, non emendasse punto il preteso abbaglio che si sarebbe potuto marcare(4). Or supponendo che Dio medesimo gli ha

(1) *Aug. de Cons. Evang. lib.* I. *c.* 1. — (2) *Ibid. lib.* III. *n.* 29 *et* 30. — (3) *Zach.* c. XI. — (4) Alcuni credono che questo sia un vero abbaglio, ma che solo derivi dagli amanuensi. S. Agostino stesso ha fatto avvertire che vi sono degli esemplari in cui il profeta non è nominato. ✻ Ed oltre agli esemplari latini, de' quali parla s. Agostino, nè la versione siriaca, nè la persica fanno cenno di Geremia, ma dicono *il profeta* in generale. Laonde alcuni dotti, e principalmente Daniele Uezio, non solo qui riconoscono un abbaglio preso dai copisti; ma si studiano al-

ordinato di scrivere *Geremia* piuttosto che *Zaccaria*, ecco, dice s. Agostino, una cagione giustissima e molto proficua che può averlo determinato a così fare: la cagione era di far conoscere che tutti i profeti venivan guidati da un solo Spirito, per l'influenza del quale così intimo diveniva il loro accordo, come se tutti i profeti avessero avute le labbra di un solo uomo per esprimere i loro pensieri e pronunziare i loro oracoli. Dalla qual cosa facilmente si rileva, che quanto mai lo Spirito Santo ha proferito pel loro ministero, è a loro comune, di maniera che le cose dette da ciascuno di essi appartengono a tutti gli altri, e del pari le cose dette da tutti appartengono a ciascuno. In questo passo di s. Agostino si possono marcare tre espressioni, che manifestano chiaramente il suo sentimento riguardo all'inspirazione. Primieramente egli afferma che la memoria de' sacri autori veniva diretta dallo Spirito Santo; tal che essi nemmeno da questo lato potevano prendere abbaglio: *Recordationi suæ, quæ Sancto Spiritu regebatur.* Egli dice in secondo luogo che tutti i profeti hanno parlato per opera del medesimo Spirito: *Omnes sanctos prophetas uno spiritu locutos.* E perciò conchiude che bisogna ammettere fuor d'ogni dubbio che quanto mai ha proferito per essi lo Spirito Santo, appartiene egualmente a tutti ed a ciascuno: *Et ideo indubitanter accipi debere, quæcumque per eos Spiritus Sanctus dixit, et singula esse omnium, et omnia singulorum.* Dopo questa testimonianza, inutil cosa sarebbe il citarne altre dello stesso santo dottore; egli non può spiegarsi più positivamente e più chiaramente di quel che fece nel passo riferito, onde aprirci il suo sentimento riguardo all'inspirazione.

Proseguono le testimonianze della Tradizione.

Torna bene l'aggiugnere alcune altre testimonianze tolte dagli antichi per dimostrare esser completa la Tradizione sul presente soggetto, almeno fino al secolo sesto; dopo il quale a nulla gioverebbe l'aggiungere e l'accumulare

tresì di assegnarne la cagione. Poichè gli amanuensi, indotti dal costume di contrarre i nomi proprii, sembrano in tal guisa avere espressi i nomi di Geremia e Zaccaria, Ιριας, Ζριας. Ora in queste contrazioni fu cosa molto agevole il permutare la prima lettera di ambedue i nomi; perciocchè la prima in ἰερεμίας si scriveva assai lunga e protratta, e la prima in ζαχαρίας non fu sempre così curvata e ritorta, come oggidì, ma aveva un'asta abbastanza diritta, con piccolissima curva e prominenza soltanto nel mezzo. E perciò quando non si fosse posta attenzione a questa forma antica di lettere, con facilità ζ in ι poteva tramutarsi.

altre citazioni; perciocchè nessuno può gettare dubbii intorno il perfetto ed unanime sentimento degli autori ecclesiastici che hanno scritto dopo s. Gregorio Magno. Uno degli autori più dotti che sian vissuti dopo la metà del secolo quinto, e che già aveva scritto avanti il concilio di Calcedonia tenutosi nel 451, è il celebre Teodoreto. I commentarii ch' egli compose sulla Scrittura sono generalmente stimati; e si può asserire che, dopo s. Giovanni Grisostomo, è quegli fra i Padri greci che ha data la migliore spiegazione letterale della Scrittura. Or così egli si esprime, riguardo all' inspirazione, nel suo proemio sui salmi: « È d' uopo sapere, egli dice, che proprio » della profezia non è solo predire il futuro, ma altresì » il raccontare le cose presenti e passate. Così il divino » Mosè ci ha riferito quanto il Dio dell' universo aveva » fatto fin dal principio delle cose, essendone stato istrutto » non tanto dagli uomini che dalla grazia dello Spirito Santo... » Il divino Davide egli pure ha parlato ne' suoi salmi » delle maraviglie operate da Dio in favor del suo po» polo e di quelle ch' ei farebbe in avvenire. V' ha chi » sostiene non essere tutti i salmi opera di quel santo re, » ma alcuni doversi aggiudicare ad altri autori; su questo » punto non voglio nulla affermare; e in sostanza poco » rileva che i salmi tutti appartengano a lui, o che al» cuni si debbano ascrivere ad altri autori; poichè è cosa » indubitata che essi tutti hanno scritto per inspirazione » superna; essendo noto che Davide fu profeta, e che co» loro de' quali si fa cenno ne' Paralipomeni lo furono » egualmente. Ora è proprietà de' profeti che la loro lin» gua sia l' organo dello Spirito Santo, siccome sta scritto » nei salmi: *La mia lingua è come la penna d' uno scrit» tore che sa scrivere speditamente* (1) ». Convien notare in questo passo di Teodoreto che la *profezia* si prende per *inspirazione*, e che il nome di *profeti* si prende generalmente per quello degli *autori inspirati* (2): e ciò fu avvertito da lui medesimo. È chiaro altresì che per la *grazia dello Spirito Santo* egli intende quel lume interno, quella speciale direzione, in una parola i movimenti e le inspirazioni per cui lo Spirito di Dio ha fatto che non solo gli uomini da lui animati parlassero e scrivessero in

(1) *Ps.* XLIV. 2. — (2) V. la nota * a pag. 25.

guisa di essere preservati da ogni pericolo d'errore; ma che altresì i loro scritti meritassero di chiamarsi e di essere ad ogni rigore di termini *la parola di Dio.*

Ciò che Teodoreto asserisce del libro dei salmi, vale a dire che poco monta il conoscerne gli autori, ci deve ricordare che s. Gregorio si servì dello stesso pensiero riguardo al libro di Giobbe. Siccome intorno l'autore di quest'opera tutta divina, le opinioni sono discordanti, s. Gregorio dice (1) che alcuni l'hanno attribuita a Mosè; ciò che egli non approva. Quindi aggiugne che altri opinano essere ella stata composta da qualcuno de' profeti, perchè sono persuasi che nessun' altro avrebbe potuto concepire espressioni tanto misteriose e sublimi, se la sua anima non fosse stata lanciata, per così dire, dallo spirito profetico al di sopra di questa sfera terrestre. E così quel santo pontefice, dopo avere esposti su ciò i differenti pareri, decide la questione col farci sapere che tutti gli autori sacri furono condotti, animati e diretti dallo Spirito Santo, per modo che i loro scritti debbano considerarsi come l'opera di quel divino Spirito. « È inutil » cosa, egli dice, l'occuparsi nella ricerca di chi abbia » composto questo libro, poichè i fedeli non dubitano punto » che lo Spirito Santo ne sia l'autore. E veracemente lo » Spirito di Dio lo ha scritto, mentre ne ha dettate le pa» role, affinchè si scrivessero; lo ha scritto lo Spirito di » Dio, mentre ha inspirati i pensieri all'autore che lo » compose, ed ha usate le parole di lui per tramandare » fino a noi azioni di virtù che noi potessimo imitare. » Senza dubbio ci farebbero le risa, continua s. Gre» gorio, se noi, leggendo qualche lettera che avessimo ri» cevuta da personaggio elevato, trascurassimo tutt' insie» me e la persona dell'autore e il significato delle parole » di lui per trattenerci nella frivola ricerca intorno la qua» lità della penna con che la lettera fu scritta. Per non » dissimil guisa, dopo aver conosciuto che lo Spirito Santo » è autore di quest'opera, se noi ci arrestiamo ad esa» minare con soverchia vaghezza di sapere chi sia colui » che l'ha scritta, a qual altra cosa ci appigliamo noi se » non a disputare della penna, mentre possiamo trarre un » alto profitto dalle lettere che stiamo leggendo? » Non

(1) *Greg. Praef. Moral. in Job.*

si può dir nulla di più positivo, nè di più chiaro riguardo all'inspirazione degli autori sacri che hanno composto i libri delle sante Scritture. Il paragone che usa s. Gregorio, è luminoso ed energico, nè può accomodarsi al sentimento di alcuni teologi che furon paghi di ammettere una semplice assistenza o protezione che trattenesse gli autori sacri dal cadere in qualche fallo. S. Gregorio si spinge ben più da lontano, e dice quanto abbisogna per indurci a conchiudere che le cose contenute nella Scrittura sono veramente la parola di Dio: *Sicut est vere verbum Dei*(1).

Tali adunque e così grandi sono le prove cavate dalla Scrittura e dalla Tradizione, che ognuno può ragionevolmente inferire che tutti i libri canonici dell'Antico e Nuovo Testamento sono stati scritti per inspirazione divina; che lo Spirito Santo ha guidato i pensieri e la penna degli autori agiografi in guisa tale di non essere i medesimi caduti in alcun errore nè riguardo alla dottrina della fede e de' buoni costumi, nè riguardo ai fatti storici da lor riferiti: la qual cosa ripone i loro scritti nel più alto e più perfetto grado di autorità, ed obbliga ogni fedele a riconoscerli per divini.

Risposta ad alcune difficoltà che si propongono circa la divina inspirazione. Vana distinzione tra le cose che sembrano più o meno degne d'essere inspirate.

Dopo aver con testimonianze così certe e positive stabilita la verità della divina inspirazione, ora è d'uopo chiamare ad esame le difficoltà che si propongono su questa materia. Cominceremo dall'esporre il sentimento di alcuni che dal tempo di s. Girolamo(2) asserivano lo Spirito Santo non aver sempre parlato ne' profeti, ossia negli scrittori sacri. Essi, per esempio, credevano che s. Paolo non fosse stato inspirato per iscrivere a Timoteo che gli piacesse di recare a lui il manto lasciato a Troade presso Carpo, nè per significargli che in quel momento aveva la sola compagnia di s. Luca. Qual bisogno, dicevano essi, di ammettere in s. Paolo un'inspirazione per avvisare Timoteo d'aver lasciato Trofimo infermo a Mileto? Essi pure non credevano inspirata l'epistola di s. Paolo a Filemone, a confronto di quella, per esempio, che venne diretta agli Efesii, il soggetto della quale sembra molto più elevato, perchè l'Apostolo ivi tratta dei grandi misteri dell'incarnazione del Figliuol di Dio, della scelta degli eletti e della santità di nostra vocazione.

(1) 1. *Thess.* II. 13. — (2) *Hier. Ep. ad Ph. et Comment. in Matt. c.* v.

Ma, come riflette s. Agostino (1), quando si conceda che in qualche libro della Scrittura una cosa, benchè minima, sia stata scritta senza il soccorso e la direzione dello Spirito Santo, e per sentimento puramente umano, tutta l' autorità de' Libri santi si ridurrà a nulla, e verrà distrutta; non più si potrà distinguere ciò che viene dallo Spirito di Dio da ciò che è semplice concetto della mente umana; e per tal modo non vi sarà mezzo sicuro per conoscere se parla lo Spirito di Dio, o quello dell' uomo. Si stabilisce, è vero, che allorquando trattasi di materie importanti, chi parla, è lo Spirito di Dio, e quando la cosa è di poco rilievo, ha luogo soltanto lo spirito dell' uomo; ma chi potrà discernere con certezza gli oggetti più importanti da quelli che meno il saranno? Questo discernimento si dovrà forse rimettere al gusto e al talento particolare di ciascuno? Questo sarebbe un aprir l' adito al fanatismo.

Invano si pretende che s. Paolo autorizzi a fare qualche distinzione nelle sue epistole.

Non pertanto si dice che s. Paolo autorizzi questa pretesa distinzione tra le cose da lui medesimo riferite; perchè nella sua prima epistola ai Corintii, dopo aver detto che le persone congiunte in matrimonio non debbono punto separarsi, e che la moglie, nel caso di separazione, debba o rimanersene senza passare ad altre nozze, o riconciliarsi col suo marito; e che parimente ciò debba intendersi del marito, perchè tale è il comando del Signore: *Non sono io*, dice egli, *ma il Signore medesimo che loro impone questo comando;* dopo aver detto tutto ciò, soggiunge: *quanto appartiene agli altri, non è già il Signore, ma sono io che loro dice tal cosa* (2); e così passa ad alcuni altri punti sui quali espone i suoi consigli. Appoggiati a queste parole pretendono che qualora s. Paolo avesse scritto per inspirazione tutto ciò che noi leggiamo nelle sue epistole, egli non avrebbe detto in questo passo: *Son io che dice tal cosa, e non già il Signore;* perciocchè se per divina inspirazione egli avesse ricevuto questo consiglio per darlo agli altri, si direbbe con verità che questo consiglio vien dal Signore. E in quella guisa, aggiungono essi, che le cose tutte manifestate ai profeti per mezzo della rivelazione erano la parola di Dio, ed i profeti non potevano allora così esprimersi: *Son io che dice tal cosa, non già*

(1) *Aug. de Cons. Evang. l.* 1. 12. — (2) 1. *Cor.* VII. 10-12.

il Signore; per la stessa guisa s. Paolo, ricevendo dal Signore il consiglio ch' egli dà ai Corintii, non avrebbe dovuto così dichiararsi: *Son io che dice tal cosa, e non già il Signore.*

Per ben penetrare il senso delle parole di s. Paolo, convien riflettere in primo luogo che quel grande apostolo chiama *precetto* o *comando del Signore* ciò che Gesù Cristo ha ordinato o prescritto nel Vangelo. Ma oltre questa natura di precetti, egli ammette dei consigli che veramente non sono rinchiusi nel Vangelo, ossia nelle istruzioni date da nostro Signore agli avventurati suoi uditori, ma che potevano all' occasione essere suggeriti dagli apostoli. Or questi consigli pure da inspirazione divina erano dettati, massimamente allorchè si profferivano nelle lettere per inspirazione composte: e ciò appunto è indicato da s. Paolo assai chiaramente, allorchè dopo aver consigliate le donne a non rimaritarsi, perchè stando ferme a questo consiglio saranno più avventurate, così soggiunge (1): *or io mi penso di aver io pure lo Spirito di Dio.* Laonde era per una particolare inspirazione che l'Apostolo dava dei consigli così savi; e quando li scriveva nelle lettere che dirigeva ai fedeli, essi diventavano parte della sacra Scrittura. Or tutta la Scrittura è *divinamente inspirata e utile per insegnare ed istruire.*

Obbiezioni prese dalle testimonianze di s. Basilio, di Origene e di s. Ambrogio.

Si vuole che s. Basilio esso pure abbia fatta nelle Scritture questa distinzione tra ciò che viene dallo Spirito di Dio, e i semplici concetti della mente umana. Questo santo dottore così si esprime scrivendo contro Eunomio: « Tutto ciò che lo Spirito Santo dice nella » Scrittura è *la parola di Dio* medesimo; e per questa » ragione si legge essere *divinamente inspirata* ed utile » tutta la Scrittura: il che deve intendersi di quella che » lo Spirito Santo ha dettata; e ciò dimostra che questo » Spirito non è punto una creatura. Perciocchè ogni » creatura ragionevole, parlando delle cose di Dio, si » esprime alla maniera stessa di s. Paolo, quando egli » diceva: *Riguardo alle vergini, non ho dal Signore avuto* » *alcun precetto; ma vi dò un consiglio in qualità di fe-* » *dele ministro del Signore, mercè la misericordia che mi è* » *stata usata.* E poscia lo stesso apostolo, parlando alle » persone strette in matrimonio, si esprime così: *Son io*

(1) 1. *Cor.* VII. 40.

» *che loro dico ciò, e non il Signore*. E il Profeta forse » non esclama: *O Signore! io vi parlerò secondo la giustizia; perchè mai gli empii riescono bene in tutte le* » *loro vie*, cioè nelle loro imprese? In un altro luogo il » medesimo Profeta dice ancora: *Ahi! madre mia, perchè* » *mi avete voi dato alla luce?* Ma altre volte essi parlano » in nome del Signore, e ce ne fanno accorti con quei » termini: *Ecco ciò che dice il Signore*. Mosè in un luogo » dice d' essere balbuziente e di durar fatica a parlare; lo » stesso in altre occasioni adopera queste parole: *Ecco ciò* » *che dice il Signore: Licenziate il mio popolo, affinchè* » *vada a farmi sacrificio nel deserto*. Ma lo Spirito Santo » non usa di tal maniera; perchè egli non si esprime già, » alcune volte, come se parlasse per sè medesimo, ed » altre come se parlasse in nome di Dio: ciò conviene » soltanto alla creatura; laddove tutto quanto dice lo Spirito divino è la parola di Dio medesimo(1)». Tale è l' argomento di cui usa s. Basilio per provare la divinità dello Spirito Santo; e tutta la forza del suo ragionare consiste, dicono essi, in ciò che ogniqualvolta lo Spirito di Dio parla nelle Scritture, si rileva con certezza che parla Dio medesimo; là dove si scorge non essere Dio che parla, allorchè gli uomini o gli autori dei libri tengono un discorso puramente umano e ragionano da sè medesimi: nel qual caso per necessaria conseguenza non furono inspirati.

Origene sembra fare la medesima distinzione tra le cose che dice Dio stesso nelle Scritture, e le altre asserite dai profeti e da altri autori. Quindi, per di lui avviso(2), anzi che lo Spirito di Dio, Giona stesso aveva affermato che Ninive sarebbe distrutta; piuttosto Mosè che il Signore aveva accordato il libello di divorzio; ed Origene si studia di provar ciò dalla maniera colla quale nostro Signore si è espresso rispondendo a' Farisei: *Mosè*, egli dice, *vi ha permesso, per la durezza del vostro cuore, di dimettere le vostre mogli; ma nel principio la cosa non fu in questi termini*(3); (nel principio) ossia nella primitiva instituzione del matrimonio. Dopo questi esempii, Origene adopera anche quello di s. Paolo, il quale talvolta parlava come da sè medesimo, e talvolta come da parte ed a nome di Dio: e da ciò quest' autore crede di poter

(1) *Basil. adv. Eunom. t.* 1. *p.* 319. *col.* 2. *B. Paris. PP. Maur.* — (2) *Orig. Hom.* 16 *in Num.* — (3) *Matth.* XIX. 8.

conchiudere che nella Scrittura vi hanno cose che si debbono considerare come la parola di Dio, ed altre che si possono riguardare come semplice parola dell' uomo.

S. Ambrogio par che asserisca la cosa medesima (1) ove spiega queste parole del Vangelo: *Mosè vi ha permesso, per la durezza del vostro cuore, di dimettere le vostre mogli.* Questo passo dimostra, dice s. Ambrogio, che le cose scritte secondo la fragilità umana non sono la parola di Dio, ma quella dell' uomo.

Distinzione tra quanto gli scrittori sacri dicono in nome di Dio, e ciò che essi riferiscono siccome detto in nome proprio.

Non è malagevol cosa lo sciogliere questa difficoltà, quando, insieme coi Padri qui sopra citati, si voglian distinguere, nei passi scritturali, alcune cose dette in nome di Dio, ossia in nome del suo Spirito che parlava col mezzo de' profeti, ed altre dette e riferite dai profeti o dagli scrittori sacri come in loro proprio nome. Mosè, a cagion d' esempio, come in nome proprio, narra e descrive tutta la storia dell' uscita d' Egitto, il passaggio del Mar Rosso e più altre cose; fra le quali notiamo l' accidente del capro, allorchè questo, offerto vittima a Dio pel peccato, rimase interamente arso sull' altare (2). Lo stesso Mosè, avendovi posta attenzione, si adirò contro Eleazaro e Itamar, figli d' Aronne, e li riprese del non aver mangiata la vittima pel peccato nel luogo santo, per essere santa ella medesima e data dal Signore ad essi affinchè portassero l' iniquità di tutta la moltitudine e per lei pregassero al cospetto del Signore. Erasi pur commesso un altro errore col non aver recato del sangue di questa vittima nel luogo santo: e anche di questo Mosè non tralascia di riprenderli. Tale è l' avvenimento a lui occorso e da lui medesimo riferito: ma qui noi non possiamo asserire ch' ei fosse guidato da una speciale direzione dello Spirito Santo. Egli biasima Eleazaro e Itamar, e il biasimo ricadeva sopra Aronne; questi si pone a discolparsi, e Mosè ne ammette la discolpa. Egli è a queste azioni e a tutta questa condotta, per così dire, che riflette s. Basilio quando asserisce che tutte le cose riferite nella Scrittura non presentano il carattere della Divinità al pari di quelle che sono dettate dallo Spirito Santo; ed in vero Mosè, il quale racconta tanti fatti ne' suoi cinque volumi chiamati il Pentateuco, non dice ognora: Così parlò il

(1) *Ambr. l.* VIII. *in Luc. c.* 16. — (2) *Levit.* X. 16 *et seqq.*

Signore, *locutusque est Dominus*, come questa clausola si trova tanto spesso ripetuta nel libro del Levitico: perciocchè non è a dubitarsi che Mosè racconti spesse fiate quanto ei fece da sè medesimo, nella stessa guisa che s. Paolo espone ciò che andava consigliando egli stesso come cosa distinta da quelle che aveva prescritte ed ordinate il Signore. In tutte le parole della Scrittura non si ravvisa l'intervento della Divinità in quello che opera o parla, se non allorquando lo Spirito Santo stesso rivela e manifesta i divini voleri, e si fa palese con quelle operazioni, delle quali la sola Divinità può esser cagione: perciocchè a Dio solo appartiene il poter animare della sua virtù ed inspirare i profeti. Laonde ogniqualvolta lo Spirito Santo così opera nell'animo dei profeti, i Padri e specialmente s. Basilio ne inferiscono che questo Spirito è Dio come il Padre e come il Figliuolo. Ma questa distinzione non pregiudica punto all'inspirazione, la quale è comune a tutta la Scrittura sacra. Mosè non fu guidato da una speciale direzione dello Spirito Santo in tutte le azioni sue; ma ne fu guidato per iscrivere tutto quello che ne' suoi volumi ei ha tramandato anche riguardo a certi suoi trascorsi; e non fu privo di inspirazione allorchè scrisse di una cotal sua diffidenza nell'atto che percosse due volte la rupe per farne scaturire dell'acqua. Conviene dunque esaminare e distinguere quando Mosè o altro autore sacro fanno e dicono qualche cosa, come da sè medesimi, e quando pongono in iscritto i loro eventi e gli intromettono nel racconto degli altri, a scrivere i quali furono indotti dallo Spirito di Dio. Sotto il primo aspetto considerati, sono soggetti ad errare, e non sempre si muovono ad operare per impulso dello Spirito divino; ma, quando scrivono, dobbiamo riguardarli come autori divinamente inspirati, i quali se raccontano ciò che hanno fatto e detto in certe occasioni, lo raccontano sempre diretti e guidati dallo Spirito Santo. Possiamo rischiarare la cosa cogli stessi esempii dei Padri, ai quali di sopra si è appellato per avere testimonianze contro di noi.

Osservazioni intorno il libello di divorzio e la minaccia di Giona.

Il libello di divorzio fu conceduto da Mosè a' Giudei, per la durezza del loro cuore, come si esprime nostro Signore nel Vangelo (1). Se la cosa qui conceduta non si

(1) *Matth.* XIX. 8.

poteva far lecitamente, come fu pensiero di molti, questa indulgenza non verrebbe da Dio, il quale non permette giammai di trascorrere al male. Mosè dunque ciò avrebbe permesso e non lo Spirito di Dio; e appunto in questo senso dice s. Ambrogio, che *le cose scritte secondo la fragilità umana non sono la parola di Dio, ma quella dell' uomo*. Altri interpreti, che sentono diversamente, sono d'avviso che questa permissione veniva da Dio stesso, il quale, per opporre al divorzio maggiori difficoltà, avea ordinato che se ne desse un libello, affinchè distornati gli Ebrei dalla formalità che il libello richiedeva, non più lor venisse talento di dimettere le loro mogli. Comunque sia, o si attribuisca questa permissione al Signore, ovvero a Mosè, non v'ha dubbio che il racconto che se ne fece al capo XXIV del Deuteronomio fu scritto per inspirazione; e che Mosè, riferendo come la cosa venne permessa, fu guidato e diretto dallo Spirito di Dio.

Lo stesso dobbiamo affermare della minaccia fatta da Giona agli abitatori di Ninive. Nella supposizione che a questo profeta non avesse il Signore intimato d'annunziare a' Niniviti che entro quaranta giorni la loro città sarebbe distrutta dalle fondamenta, questa minaccia non era punto un vaticinio, e non deve tenersi come venuta da Dio. Per tal modo non vi sarà imbarazzo a conciliare la verità della minaccia coll'avvenimento fallito; perciocchè il Signore non era tenuto ad eseguire quanto Giona aveva detto di sua privata autorità, senza alcun ordine supremo. Ma allorchè il Profeta narra d'aver minacciato Ninive di una compiuta ruina, noi siamo in obbligazione di credere che ciò egli fece in effetto; perchè scrisse e riferì questa circostanza, mosso dalla inspirazione operante in lui nell'atto che affidò agli scritti la sua profezia insieme alla storia del suo viaggio. Tale debb'essere il ragionamento di coloro che provano aver Giona minacciato Ninive di suo privato arbitrio, e senza averne avuto ordine dal Signore; e tale appunto fu l'avviso d'Origene, siccome può rilevarsi dal passo riferito: ma sembra a noi molto più verisimile che questa minaccia veniva da Dio medesimo, ed era strettamente condizionale, vale a dire che Ninive sarebbe esterminata, se i suoi abitanti non si fossero recati a penitenza. Questo è il sentimento di

quasi tutti i Padri greci e latini(1), se si eccettui Origene.

Osservazioni sui due passi della seconda epistola di san Paolo ai Corintii.

Si pretende altresì di provare da certe espressioni usate da s. Paolo nella sua lettera seconda ai Corintii che le cose scritte da questo grande apostolo non furono tutte inspirate e dettate dallo Spirito Santo; poichè, si dice, come mai lo Spirito divino potrebbe essere autore di queste espressioni? *Ancorchè vi abbia rattristati colla mia epistola, ora però non me ne duole; quantunque dolente ne sia stato in avanti vedendo che essa vi ha conturbati alquanto di tempo; anzi ora ne provo piacere, non della tristezza, di che foste presi, ma perchè questa vi ha indotti a penitenza*(2). Se l'Apostolo avesse scritto la sua prima lettera ai Corintii per una inspirazione speciale dello Spirito Santo, come mai avrebbe egli sentito rammarico d' averla scritta, o almeno d' avervi inserite cose le quali rattristando i Corintii dovevano per lui pure essere un motivo di dolore? Non sembra egli confessare d' avere in questo punto errato? E potremmo noi l' errore attribuirlo allo Spirito Santo? Or sembrerebbe così doversi fare qualora si dicesse che desso appunto ha inspirato all'Apostolo di scrivere nella sua prima lettera a' Corintii ciò che diede cagione ad una vicendevole tristezza.

Se il passo sopra accennato di s. Paolo sembra difficile a conciliarsi coll' inspirazione, che diremo poi delle parole applicate dall'Apostolo a se stesso nel corso della lettera seconda ai Corintii, là dove volendo esaltare il suo ministero e le sue durate fatiche per la predicazion del Vangelo, si vede in certa maniera astretto a commendar se medesimo? Egli confessa che qui v' ha una certa leggerezza di spirito. *Piacesse al Cielo, egli dice, che voi mi foste tanto cortesi di sopportare alcun poco questa cotal mia debolezza! e ve ne prego in effetto di sopportarla*(3). *Soffritemi, come uomo imprudente,* dice egli poscia, e *permettete che mi dia un po' di vanto*(4). Nè vuole che questo pensiero di esaltar se stesso venga attribuito allo Spirito di Dio, poichè soggiugne: *Quanto io dico, non lo dico secondo Dio, ma per una cotal leggerezza d'animo, per avere soggetto di esaltarmi*(5). Ed in

(1) *Vide Corn. a Lapide in hunc Jonæ locum.* — (2) 2. *Cor.* VII. 8. 9. — (3) *Ibid.* XI. 1. — (4) *Ibid.* ℣. 16. — (5) *Ibid.* ℣. 17.

fine avverte schiettamente, che se alcuno de' falsi apostoli confida di aver motivi di vanto, questa confidenza e questa arditezza egli pure se la prende per sè: *e così operando,* egli aggiugne, *opero con leggerezza di spirito*(1): quindi parlando di que' falsi apostoli, così prosegue: *sono essi ministri di Gesù Cristo? (lo dico quasi con vanità di mente) io lo sono ben più di essi*(2). Come mai può dirsi che tutte queste espressioni, nelle quali sembra l'Apostolo confessare di non essersi contenuto entro i confini della prudenza, sieno suggerite ed inspirate divinamente?

Per rispondere alla prima difficoltà cavata dalle parole di s. Paolo, ove sembra accennare un suo pentimento per avere addolorati i Corintii col riprenderli un po' vivamente di certi disordini che s'erano insinuati fra loro, non altro fa d'uopo che di togliere l'equivoco di quella espressione, *etsi pœniteret,* ovvero *quamvis pœnitebat,* secondo il testo greco. Ciò non significa che s. Paolo avrebbe voluto non averli ripresi; poichè la correzione e il rimprovero lor fatto era riuscito a tanto vantaggio; ma piuttosto significa che egli se n'era attristato(3), partecipando alla tristezza di che essi eran presi; in quella guisa che un padre la mestizia rimirando che accora un suo figliuolo, prima da lui ripreso e sgridato, egli stesso di riverbero prende parte a quella mestizia; ma insieme piglia diletto al vedere che quel suo figlio, tocco essendo de' suoi modi, dispone avventurosamente l'animo a mutar condotta. Tali furono i sentimenti di s. Paolo verso i Corintii; e in tutto questo contegno non v'ha cosa indegna dello Spirito di Dio, e che non abbia potuto essere l'effetto delle inspirazioni e dei movimenti di pietà ch'ei produsse nell'animo e nel cuore di s. Paolo. Per la qual cosa non v'ha alcuna difficoltà ad affermare che tutto quánto l'Apostolo ha scritto intorno a questo oggetto, gli fu dettato dallo Spirito divino.

(1) 2. *Cor.* XI. 21. — (2) *Ibid.* ỷ. 23. — (3) Il verbo *μεταμέλομαι* del testo greco significa *mutar parere;* ma è assai chiaro che esprime la voce ܐܬܘܝ del siriaco, che fu la lingua nativa di s. Paolo. Ora, questa voce, oltre quel primitivo significato, suona più particolarmente *rattristarsi, conturbarsi, come* תוה in caldaico. Grozio, nelle sue dotte annotazioni, spiega questo testo, come spiego io: Εἰ καὶ μετεμελόμην, *idest, quamquam doluit mihi.* (*Drach.*)

Riguardo al secondo passo, ove par che confessi di parlare e condursi incautamente, non è malagevol cosa il giustificarne il senso. L'Apostolo vuole indicare che quantunque, parlando in genere, sia una cotal follía il dar vanto a se stesso, nondimeno egli si vede astretto ad esaltare la dignità del suo ministero e i suoi apostolici travagli: or quando vi si è astretto, si fa cosa giovevole all' edificazione de' fedeli: e solo sarebbe una specie di follía quando non vi fosse alcun uopo. E in questo senso egli dice altresì: *Veramente io fui inconsiderato* coll' esaltarmi a quella foggia; ma *voi appunto mi vi avete costretto; perocchè toccava a voi il parlare vantaggiosamente di me, non essendo io stato per nulla inferiore ai più eminenti fra gli apostoli; sebbene in me stesso mi riconosca un nulla* (1). Che altro dunque vuole indicare il santo apostolo se non che questa maniera di favellare, la quale in altre occasioni sarebbe stato effetto d' orgoglio e di poco senno, era divenuta, in quel suo particolarissimo caso, di un' assoluta necessità per l' edificazione dei Corintii, cui bisognava distogliere da' falsi apostoli, che avrebbero potuto sedurli, e cui bisognava eccitare ad una perfetta confidenza nella umiltà e nella sincerità usata da s. Paolo nell' annunziar loro il Vangelo? E così appunto riflette s. Giovanni Grisostomo allorchè dice che l'Apostolo non per altro sì spesso e con tanta sollecitudine inculca che il vantarsi da se stesso non è troppo buon senno, se non perchè vuole ammaestrarci che noi allora soltanto possiamo parlare di noi stessi con termini vantaggiosi ed onorevoli, quando una forte necessità lo richiede (2): e questo appunto è il caso in cui si trovava s. Paolo, essendo costretto a parlare con vantaggio di se stesso e dei travagli che aveva dovuto sostenere per la predicazione del Vangelo. E viene acconcio l' osservare che nel medesimo passo l'Apostolo dice che qualora volesse gloriarsi, potrebbe farlo senza taccia di uomo poco sensato, perchè non direbbe che il vero (3). In oltre egli protestava che se gli era d' uopo gloriarsi in qualche cosa, di maggior grado nelle sue debolezze e ne' suoi patimenti si glorierebbe (4), per far meglio risplendere in se stesso la virtù

(1) 2. *Cor.* XII. ✝. 11. — (2) *Chrys. Hom.* 23 *in* 2 *ad Corinth.* — (3) 2. *Cor.* XII. 6. — (4) *Ibid.* ✝. 9.

di Cristo. Egli tutto riferiva alla gloria di Dio; e confessava che non colle proprie forze, ma col soccorso della grazia divina in lui dominante, avea tante e sì belle azioni fatte: *Non ego autem, sed gratia Dei mecum* (1). Ora in tutte queste espressioni di s. Paolo non havvene alcuna che non sia degna della divina inspirazione; e il santo apostolo dice chiaramente che Gesù Cristo parlava in lui: *Volete voi forse esperimentare*, dic' egli, *la potenza di Cristo che in me parla* (2)? E non esitava punto di dire ai medesimi Corintii ch' egli pure credeva d' avere in se lo Spirito di Dio: *Puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam* (3).

Osservazioni intorno ad alcune pretese antilogie.

Si obbiettano pure contro l' inspirazione de' Libri santi alcune difficoltà cavate dalle contraddizioni che si vogliono esistere tra alcuni passi della Scrittura. Tale è la varietà che si osserva tra s. Giovanni e s. Marco riguardo all' ora in cui fu crocifisso Gesù Cristo. Ora, ci si obbietta, se lo Spirito di Dio avesse gli autori sacri inspirati, si troverebbero essi in contraddizione l' un l' altro? Se il medesimo Spirito di verità avesse dirette le lingue e la penna loro, si vedrebbe dominare tra essi una perfettissima armonia.

Questo è incontrastabile: e perciò negliamo che tra gli autori sacri regni contraddizione alcuna. E le pretese antilogie che talora appaiono, si debbon soltanto riferire a qualche errore degli amanuensi. Tale è la contraddizione che qui si pretende osservare tra i due evangelisti. I migliori esemplari di s. Giovanni sono conformi in questo punto a quelli di s. Marco (4). Qualora poi si incontrino delle altre varietà, derivanti non dalla mano de' copisti, ma dalla persona stessa degli autori, certamente si troverà mezzo di conciliarle. Ma questo non è il luogo di estenderci su tale materia: si possono, se così aggrada,

(1) 1. *Cor.* XV. 10. — (2) 2. *Cor.* XIII. 3. — (3) 1. *Cor.* VII. 40. — (4) ✻ Nella esposizione del salmo LXXVII attribuita a s. Girolamo si spiega la maniera con cui i copisti han potuto scambiare l'ora sesta, nella quale secondo s. Giovanni fu crocifisso Gesù Cristo, coll' ora terza, siccome legge la Volgata nel Vangelo di s. Marco. In greco la cifra aritmetica del numero *tre* è Γ, gamma; e quella del numero *sei* è ϛ, lettera di convenzione detta ἐπίσημον. Or moltissima essendo l' analogia e la similitudine di quelle due cifre, nulla era di più facile che il pigliare l' una in cambio dell' altra; e ciò molto più se si rifletta o all' incuria o alla velocità con cui solevano trascrivere gli amanuensi. Altre soluzioni molto plausibili si danno a questa pretesa antilogia tra s. Marco e s. Giovanni, delle quali ragioneremo là dove si commenterà il testo evangelico.

consultare gli interpreti e i commentatori; e noi ne' luoghi speciali ove si presume di trovare qualche contraddizione, ne daremo gli opportuni rischiaramenti.

Sentimento di Grozio intorno l'inspirazione.

I protestanti hanno sempre riconosciuta l'inspirazione dei Libri santi; ma Grozio devìa dal loro comune sentimento. Questo critico distingue nella Scrittura due cose: 1.° ciò che l'autore di un libro poteva soltanto conoscere per un lume a lui venuto da Dio; 2.° ciò che lo scrittore già conosceva da se stesso, avendolo veduto cogli occhi suoi, o appreso da testimonianze degne di fede. Quanto al primo punto, confessa che gli autori de' Libri santi avevano bisogno d'una particolare inspirazione; ma quanto al secondo, pretende che essi avevano d'uopo soltanto d'una assistenza e d'una direzione particolare che da ogni errore li preservasse.

Ma nè la Scrittura, nè i Padri hanno giammai fatta una tale distinzione: s. Paolo in generale dice [1] che tutta la Scrittura è divinamente inspirata; s. Pietro afferma che gli autori sacri furono dallo Spirito di Dio guidati e spinti, *acti, impulsi* [2]; e che parlarono, non per determinazione d'una volontà umana, ma per l'impressione del divino Spirito. I Padri hanno detto in generale che lo Spirito Santo era l'autore della Scrittura, che egli stesso parlava in que' Libri divini: non ne han fatta eccezione alcuna; forse che appartiene a noi il farla?

Sentimento di Cornelio *a Lapide*.

Per altro Cornelio *a Lapide*, quel dotto commentatore e interprete di quasi tutta la Scrittura santa, ammette una tale distinzione, e contende agli autori sacri l'inspirazione su certi punti delle opere loro. Notate bene, dice questo commentatore, che lo Spirito Santo non ha dettato nella medesima foggia tutto ciò che leggesi nella Scrittura santa: poichè ha rivelate e dettate parola per parola la legge e la profezia a Mosè [3] ed ai profeti; ma riguardo alle storie ed alle esortazioni morali, che gli autori agiografi sapevano d'altronde, non era d'uopo che queste fossero loro inspirate divinamente; appunto perchè già

(1) 2. *Tim.* III. 16. — (2) 2. *Petr.* I. 21. — (3) Un' antica tradizione registrata nel Talmud (Trattati *Baba-batra*, fol. 15 rectò, *Menahhot*, fol. 30 rectò) ci fa sapere che il Signore ha dettato a Mosè, parola per parola, tutto il Pentateuco, non eccettuati gli ultimi versetti che ci informano della morte del sacro autore e della impossibilità di rinvenire la tomba di lui (*Drach*).

da se stessi ne possedevano la notizia. In questo senso dice s. Giovanni (1) di scrivere ciò che ha veduto; e san Luca afferma di porre in iscritto ciò che aveva appreso (2), risalendo fino all' origine. Si recano altresì per esempio gli autori i libri de' quali, sebbene posti nel canone delle Scritture divine, sono semplici compendii di opere più diffuse. Il secondo libro de' Maccabei è un puro compendio dei cinque libri che Giasone il Cireneo aveva scritti intorno le guerre e le persecuzioni che i Giudei dovettero sostenere. Era forse necessario, ci vien detto, che l' autore di questa epitome fosse inspirato per narrarci in ristretto le cose più diffusamente esposte nell' opera di Giasone, che aveva scritta l' intera storia di quegli avvenimenti?

A queste riflessioni noi rispondiamo che qui sembrano confondersi due cose, le quali debbono essere distinte accuratamente; poichè altra cosa è la *rivelazione*, ed altra l' *inspirazione*. Colla voce *rivelazione* noi intendiamo una notizia da Dio comunicata, la quale discopre le cose che prima erano sconosciute. Quando Iddio fece palese a Noè che la terra sarebbe inondata dal diluvio universale, il fece per mezzo d' una rivelazione la quale svelò a quel patriarca un avvenimento che doveva succedere molti anni appresso, e non poteva essere conosciuto che per la manifestazione da Dio operata. Dobbiamo dire la medesima cosa di tutto ciò che Dio fece palese ai profeti intorno la venuta del Messia. Fu per pura rivelazione che Giacobbe conobbe e predisse le future sorti de' suoi figliuoli e delle loro posterità; fu per l' operazione dello stesso divino Spirito che egli conobbe dovere uscir da Giuda il Messia, quei che sarebbe l' inviato del Signore e l' aspettazione delle genti (3). Si parla di questo spirito di rivelazione allorchè d' Isaia si dice: *Vide la fine dei tempi mercè un raro dono dello Spirito di Dio; e consolò quelli che piagnevano in Sionne. Predisse ciò che doveva accadere nella fine de' tempi; e scoprì le cose segrete prima che queste seguissero* (4) L' inspirazione non è sempre accompagnata dalla rivelazione; perciocchè un uomo inspirato può dire le cose ch' ei conosce per vie sicure, senza

(1) *Joan.* XIX. 35. — (2) *Luc.* I. 3. — (3) *Gen.* XLIX. 10. — (4) *Eccli.* XLVIII. 27. 28.

aver bisogno che Dio le manifesti a lui col rivelarle. In tal guisa s. Giovanni narra nel suo Vangelo le cose delle quali fu testimonio. S. Luca erasi informato ed instruito colla massima esattezza d' ogni cosa, secondo la successione e l' ordine col quale egli ce ne fece la narrazione. Ma dal non aver avuto bisogno gli autori sacri di rivelazione per iscrivere le cose delle quali avevano d' altronde notizia, non ne siegue che essi non sieno stati inspirati in ogni cosa da loro scritta. S. Paolo non abbisognava di rivelazione per dire che aveva lasciato Trofimo infermo a Mileto; ma era guidato dallo Spirito di Dio per dire a Timoteo ciò che questi non sapeva punto, e che poteva moverlo a compassione non meno verso quel caro discepolo di s. Paolo, che verso l' apostolo stesso, il quale era rimaso solo nel carcere, poichè tutti gli altri, eccetto s. Luca, erano in allora assenti.

Ma, dirassi, perchè mai richiedere un' inspirazione in colui che scrive cose di poco momento, e nelle quali ei non poteva ingannarsi? D' altronde, quando lo scrittore avesse errato in cosa sì poco rilevante, la religione e la pietà non ne avrebbero detrimento. Ma quand' anche in tali oggetti si voglia ammettere un soccorso dello Spirito Santo, non è punto necessario il ricorrere all' inspirazione, poichè l' assistenza o la semplice direzione dello Spirito divino basta per preservare lo scrittore sacro da ogni fallo. A questo noi replichiamo, che le cose riferite nella Scrittura non si debbono giudicare coi deboli nostri lumi; noi ne saremmo ben presto ingannati. Fin dal tempo di s. Giovanni Grisostomo e di s. Girolamo, molti pretendevano che il soggetto dell' epistola a Filemone non fosse degno dell' attenzione del grande Apostolo; ed erano d'avviso che uno schiavo convertito non fosse un oggetto di sì grande importanza da impegnare s. Paolo a scrivere una lettera appostatamente onde riconciliare Onesimo, lo schiavo suddetto, con Filemone, antico padrone di lui. Ma i due santi dottori, contemplando le cose con un lume superiore, trovano nella condotta di s. Paolo un' ammirabile sapienza e carità; tanto è vero che non appartiene alla facoltà del nostro intelletto il decidere dell' importanza o della utilità delle cose nella santa Scrittura riferite! E sarebbe una forte sconvenienza, se nelle cose stesse le

quali ci sembrano di poco momento, si potesse scorgere il minimo difetto di memoria o di inconsiderazione ne' sacri autori. Se una porzione di questi Libri divini non è la parola di Dio, v'ha luogo a temere che non si dica lo stesso di tutto il rimanente.

Non si nega che mediante un'assistenza od una direzione dello Spirito Santo si pongono gli autori sacri in salvo da ogni pericolo d' errore; poichè lo Spirito Santo guidandoli colla sua scorta non permette che cadano nel fallo il più lieve: ma ciò non è bastevole per sostenere la dignità e l' eccellenza della Scrittura santa. A questo fine bisogna ammettere quel soccorso che si dice *inspirazione*, e mediante il quale tutto ciò che contiene la sacra Scrittura è *la parola di Dio*; bisogna altresì che noi ci conformiamo al sentimento ed alle espressioni dei santi dottori della Chiesa, i quali ci dicono che *lo Spirito Santo ha parlato per la bocca de' profeti*; che questi sono stati *come gli strumenti de' quali Dio ha usato per parlare a noi*, e per manifestarci i suoi voleri; bisogna in fine che noi diciamo con essi che *le sante Scritture sono gli oracoli del divino Spirito*, il quale ha operato in ciascuno d'essi, a guisa di un plettro disceso dal Cielo, che mosse le azioni e le parole di loro: e così furono essi *l' organo del quale usò lo Spirito divino* per comunicarci la notizia delle cose celesti. Or tutto ciò non può comprovarsi, quando non si ammetta *l' inspirazione*; perciocchè se a questo fine bastasse l' assistenza dello Spirito Santo, dir si potrebbe che i concilii, ne' quali lo Spirito di Dio assiste con particolare soccorso, profferirebbero decisioni da appellarsi *la parola di Dio*. Questo è il grande argomento del quale i dottori di Lovanio sempre si valsero contro coloro che volevano impugnare, o per lo meno infievolire la necessità dell' inspirazione.

Si chiederà forse qual maggior virtù racchiuda in sè l' inspirazione che non la semplice assistenza? Rispondiamo che ben maggiore ne deve essere la virtù, mentre l' assistenza non opera in guisa che una cosa scritta o dettata con questo semplice soccorso sia *la parola di Dio*. D' altronde l' assistenza preserva gli autori da ogni notevole errore, ossia da errore riguardante la fede e i costumi; ma non li garantisce negli oggetti di poco rilievo, come allor-

quando trattasi di fatti, o di materie di critica; per esempio, di sapere se la tal opera è di s. Agostino o d'un altro Padre. Ora nelle Scritture non può aver luogo il fallo più lieve; lo spirito dell'autore è così illuminato e la memoria è sì bene diretta, che esso autore nè per oblivione, nè per inavvertenza può trascorrere in qualche difetto. Si scorge pertanto che l'inspirazione ha molto maggior forza ed efficacia che non la semplice assistenza; e la cagione si è che la semplice assistenza o direzione suppone che l'autore, il quale riceve questi soccorsi, si è previamente determinato da se medesimo, bensì con una giusta e retta intenzione, ma indipendentemente da uno straordinario soccorso. Ed essendo l'animo così disposto per la ricerca di qualche verità, viene poscia condotto e diretto nella ricerca medesima dall'assistenza e dalla scorta dello Spirito di Dio, il quale non permette ch'ei cada in errore, o si discosti dalla verità che va rintracciando. Ecco ciò che accade ne' concilii, la decisione de' quali è munita di un' infallibile autorità. Ma l'inspirazione in sè racchiude una maggiore efficacia; poichè ella suppone che l'autore sacro sia in primo luogo da lei medesimo spinto e determinato a scrivere; e quindi, dopo tale determinazione, sia guidato e diretto da un movimento dello Spirito Santo, in guisa che non solo l'autore si trova preservato da ogni fallo, ma i suoi scritti altresì sono fatti identici colla *parola di Dio*; perciocchè è il suo Spirito stesso che va dettando agli autori sacri quanto essi scrivono. Come dunque Cornelio *a Lapide* ha potuto contendere l'inspirazione alle morali esortazioni che nelle sante Scritture si leggono? Forse non appartengono esse alle cose utili per istruire, per riprendere, per correggere e per condurre alla pietà? E l'Apostolo non dice egli forse che tutto ciò è inspirato?

Sentimento di Melchior Cano e di Contenson.

Taluno ha voluto insinuarci che il celebre Melchior Cano, abilissimo teologo, avesse insegnato, prima di Cornelio *a Lapide*, la sufficienza d'una semplice direzione o assistenza dello Spirito Santo, almeno per alcune determinate parti della sacra Scrittura: ma chi volle attribuire a quel dottissimo teologo un tale sentimento, ha confusa male a proposito la rivelazione propriamente detta coll'inspirazione. A tutto diritto Melchior Cano pretende che la

rivelazione non sia punto necessaria agli autori sacri per iscrivere le cose delle quali hanno d'altronde una sicura notizia; ma è forza il confessare che loro fu necessaria l'inspirazione, per poter dire che i loro scritti sono *la parola di Dio.* Del rimanente, per ben conoscere il sentimento di Melchior Cano, non si ha che a leggere quanto egli dice al capo XVII del libro secondo *De Locis Theologicis*, ove, dopo aver confutati coloro che pretendevano, in alcune cose di poco momento gli scrittori sacri essere caduti in qualche lieve errore, così conchiude: « Se la » legge di Mosè, che è un ministero di morte, fu scritta » con tanta esattezza e diligenza che non se ne può tra- » lasciare un solo iota o un punto solo; certamente con » molto maggior ragione, del Vangelo di Gesù Cristo, » che è un ministero di spirito e di vita, si dovrà affer- » mare che fu scritto con tale accuratezza e con tale assi- » stenza ed inspirazione divina, di non esservi non solo qual- » che parola, ma nè manco un piccol tratto di lettera » che dallo Spirito di Dio non sia stato fornito ». *Cum lex Moysis, quod est ministerium mortis, tam exacta diligentia scripta sit, ut iota unum aut unus apex ex ea præteriri non possit; multo certe magis Evangelium Christi, quod est ministerium spiritus et vitæ, scriptum erit tanta cura et Dei assistentis afflatu, ut non modo verbum, sed ne apex quidem ullus sit, qui non sit a Spiritu divino suppeditatus.* Ed in fine del capo così conchiude: « Confessiamo che tutte le cose nella Scrittura esistenti, » piccole e grandi, furono messe in iscritto dagli autori » sacri sotto la dettatura dello Spirito Santo, *dictante* » *Spiritu Sancto.* Tale è la dottrina che abbiam ricevuto » da' nostri padri, e che è in certo modo impressa nello » spirito e nel cuore de' fedeli; a questa anche noi dob- » biamo attenerci, molto più che in essa ci ammaestra » e dirige la Chiesa: *Hæc et nos, Ecclesia præsertim ma-* » *gistra et duce, retinere debemus* ».

Se si esamina bene il sentimento di Contenson, teologo tomista, si scorgerà che non è differente da quello di Melchior Cano, che apparteneva allo stesso Ordine di s. Domenico. È bensì vero che Contenson non crede la rivelazione esser necessaria a ciascuna parte della Scrittura santa; e realmente questa sembra inutile per le cose

delle quali i sacri autori hanno una sufficiente notizia: ma ciò non toglie che non si riconosca nei medesimi l'inspirazione, anche per tali cose d'altronde già chiare ed aperte.

Sentimento di Ricardo Simon.

Ricardo Simon, nella sua *Storia Critica del Nuovo Testamento* (1), si è dichiarato contro i dottori di Lovanio, e ha preteso di confutar la loro censura. Pare nondimeno ch'ei non volesse assumersi di giustificare interamente le proposizioni censurate; perchè ammette, essere lo Spirito Santo autore di tutta la Scrittura, tanto per inspirazione quanto per un particolare istinto, che conveniva spiegare alquanto meglio. Comunque ciò sia, egli sostiene che lo Spirito di Dio ha assistiti gli autori sacri, non solamente ne' pensieri, ma eziandio nelle parole da loro usate, per modo che furono posti in salvo da ogni errore, e da quelli pure che avrebbero potuto derivare da obblivione o da inavvertenza. Poco divario passa tra il sentimento di Cornelio *a Lapide* e quello di Ricardo Simon; e v'ha tutta l'analogia col sentimento di Grozio, giusta le osservazioni sopra indicate.

Non facciamo parola del sistema mostruoso di Spinosa, il quale pretende che gli autori de' Libri santi non sieno stati inspirati, e che nè manco abbiano avuta alcuna particolare assistenza. Non monta il pregio di contendere con un uomo che rovescia tutte le fondamenta di nostra religione, e niente meno si propone che di dare ad ogni istante una mentita a quanto mai riferiscono le divine Scritture.

Sentimento dell'autore conosciuto sotto il nome di Teologo olandese.

Ma ben dobbiamo stupire che un autore il quale vuole essere tenuto per Cristiano abbia lanciato un sistema quasi in nulla variante da quello di Spinosa: ciò che può vedersi in una Lettera comparsa sotto il nome di teologi olandesi (2). L'autore anonimo (Giovanni Le Clerc), il cui sentimento si trova espresso in questa lettera, pretende che non si debba ammettere negli scrittori sacri alcun soccorso soprannaturale, o qualche particolare assistenza, a meno che non si tratti di casi assai rari e specialissimi; egli dice che gli storici sacri abbisognarono soltanto del soccorso di loro memoria, ben inteso d'altronde che ab-

(1) *Simon, Hist. crit. du Nouv.-Test., chapp.* XXIII. XXIV. — (2) *Lettre* XI. *du Recueil des sentimens de quelques théologiens, p.* 232.

biano usata ogni cura ed esattezza, qual si richiede in coloro che si danno l'incarico di riferire in iscritto una storia. Quanto ai profeti, egli riconosce che nelle loro visioni domina un non so che di soprannaturale, e che il Signore è loro comparso per discoprire certe verità nascoste, o alcuni grandi misteri; ma non iscorge poi che del naturale nel modo con cui i profeti han descritte quelle visioni; ad essi non fu d'uopo che la loro memoria per rammentarsi ciò che loro venne rappresentato durante il sonno, o mentre vegliavano, e per avviso di lui, inutilmente alla memoria si sarebbe apprestato un soccorso soprannaturale, mentre con facilità si ritiene ciò che ha fatta una viva impressione sulla fantasia, e fu profondamente scolpito nella memoria: le visioni che Iddio rappresentava ai profeti, naturalmente producevano questo effetto. Ma si va ancora più lungi; e si dice che sovente le cose esposte dai profeti naturalmente e senza inspirazione divenivano una vera profezia sotto un altro significato, al quale il profeta non poneva alcuna attenzione; a questo oggetto si adduce l'esempio del sommo sacerdote Caifas, il quale profetizzò contro sua intenzione e senza penetrare il senso delle sue parole, allorchè intorno la persona di Gesù Cristo disse: *È spediente che muoia un uomo per tutto il popolo.*

Tutto ciò che questo autore, al quale troppo gratuitamente si dà il nome di teologo, ardisce asserire nel suo giudizio contro l'inspirazione, va ad opporsi direttamente alle testimonianze de' santi Padri e della Scrittura già da noi citate, onde risulti di una maniera incontrastabile che gli autori sacri furono inspirati, e onde si conosca il tenore col quale l'inspirazione ebbe luogo. Noi ascoltiamo con sommissione tutto ciò che deriva da così pure sorgenti, e diffidiamo del giudizio di quelli che i loro pensamenti antepongono a quanto havvi di più venerabile e sacro. Male a proposito ci si porrebbe avanti l'esempio di Caifas per conciliare autorità a queste illusioni della mente, poichè il santo Evangelista osserva che quelle parole il sommo sacerdote non le ha pronunziate di suo privato talento: *Hoc a semetipso non dixit* (1). Fu dunque lo Spirito Santo che, avuto riguardo alla dignità pontifi-

(1) *Joan.* XI. 51.

cale onde quegli era investito, parlò per bocca di lui, secondo s. Agostino(1); e sebbene Caifas nulla comprendesse del senso principale annesso a quelle parole secondo l'intenzione del divino Spirito, non pertanto mancò d'essere come lo strumento usato da Dio per annunziare una grande verità, vale a dire che Gesù Cristo soffrirebbe la morte non solo pe' Giudei, ma eziandio per la salute delle genti. Non era quella la prima volta che Iddio usasse dell'organo di un uomo perverso per manifestare verità importanti. Egli altre volte avea disposto che la venuta del suo Figliuolo Unigenito fosse predetta da Balaam che era uno scellerato(2), giusta l'immagine che di lui ci danno gli apostoli s. Pietro(3) e s. Giuda(4). La profezia si annovera fra quelle grazie che si dicono *gratuitamente date*, nè richiede una connession necessaria colla santità di quelli a cui Dio giudica bene il concederla.

Non altro ci rimane che di esporre in pochi termini ciò che si deve pensare riguardo ad un'altra disputa che si propone sulla inspirazione. Si tratta di sapere se agli autori sacri furono inspirati non solo i pensieri, come dimostrato abbiamo, ma ben anco i vocaboli e le espressioni che essi adoprarono.

L'inspirazione si estende ella fino alle espressioni? Così afferma il sentimento comune dei Padri.

Quando ben si vogliano esaminare le testimonianze dei Padri che dianzi furono arrecate, non sarebbe difficile cosa il conchiudere che, per loro avviso, anche le voci e le espressioni dagli autori sacri usate non mancarono della scorta e della inspirazione divina. Per formarcene un'idea, basti il rammentare alcuni modi di dire e alcuni confronti soliti a usarsi dai santi Padri. Ci sovvenga pertanto che al dire di quasi tutti i Padri è lo Spirito Santo medesimo che dettò agli autori sacri quanto essi hanno scritto, che parlò per la loro bocca, e che essi erano semplicissimi strumenti, de' quali usava il Divino Spirito per farci apprendere le grandi verità che si degnava agli uomini rivelare. Per questa ragione abbiam veduto che s. Giustino dice, lo Spirito divino essere qual plettro disceso dal Cielo per propagare fra gli uomini il suono de' suoi oracoli supremi. Atenagora ci insegna che i profeti sono come gli strumenti che adopera il divino Spirito per fa-

(1) *Aug. Tract.* 49 *in Joan. n.* 27. — (2) *Num.* XXIV. 17. — (3) 2. *Petr.* II. 15. — (4) *Ep. Jud.* 11.

vellare agli uomini. Non dimentichiamo in fine il giustissimo paragone usato da s. Gregorio, ove dice che noi non dobbiamo occuparci di qual penna abbia usato quegli che ci scrive, quando sappiamo che la lettera ci venne indirizzata da persona di stato eminente ed alla quale dobbiamo molta riverenza; e perciò sapendo noi che un libro, siccome quello di Giobbe, fu scritto per divina inspirazione, non dobbiamo più darci pena onde conoscere chi sia colui che ne ha vergate le lettere. Questi paragoni e modi di dire tanto espressivi, de' quali usano i Padri, ci recano a credere che, secondo essi, non solamente venne inspirato ai profeti il senso della Scrittura, ma lo furono eziandio i termini e le espressioni; e ciò può essere confermato dall' applicazione che fanno alcuni Padri di quel passo de' salmi agli scrittori sacri: *La mia lingua*, dice il Re profeta, *è come la penna di uno scrittore che scrive speditamente* (1). Ecco il paragone di s. Gregorio giustificato dalla Scrittura stessa. Noi troviamo nel profeta Geremia un esempio, dal quale possiam rilevare quest' abilità di penna a scrivere così rapidamente. I principali del popolo giudeo spedirono alla volta di Baruc il figlio di Natania, per nome Iudi, affinchè lo pregasse di recar loro il volume del quale aveva lette alcune linee al popolo. Quando Baruc, secretario di Geremia, vi giunse, i medesimi chiesero a lui come avesse scritti i discorsi a viva voce pronunziati dal suo profeta. *Egli parlava*, così rispose Baruc, *e le parole scorrevano dalle sue labbra come se le avesse lette, ed io scriveva con inchiostro su questo volume ciò ch' egli mi dettava* (2). D' onde mai veniva questa fluidezza di parole, questa invidiata facilità di favellare, se non dallo Spirito di Dio, che a questo profeta inspirava non solo i pensieri, ma ben anco le espressioni e le voci (3)?

Risposta alle obbiezioni di coloro che impugnano questo sentimento.

Un tale sentimento sembra essere stato prevalente fino al secolo nono, in cui troviamo un riputato autore che in una specie di trattato a bello studio composto amò sostenere il contrario. Questi è Agobardo, arcivescovo di Lione, che pose ad esame la quistione riguardante l' inspirazione de' Libri sacri in una lettera scritta a tale nomato Fredegiso, ove pretende che lo Spirito Santo ai

(1) *Ps.* XLIV 2. — (2) *Jerem.* XXXVI. 18. — (3) *Supra, p.* 51, *not.* 3.

profeti ed agli apostoli non abbia punto inspirate le voci e le espressioni da loro usate; e su questo fondamento egli appoggia la sua sentenza. In primo luogo egli si prevale dell' esempio di Mosè, il quale confessa, rivolgendosi a Dio stesso, di durare fatica e difficoltà a parlare. Per ben sentire tutto il debole di questo argomento non si ha che a leggere lo stesso passo dell' Esodo, ove Mosè va in traccia di motivi per sottrarsi all' incarico che il Signore voleva affidargli: dopo avere addotte difficoltà ch' egli credeva insuperabili, soggiugne, da che sua ventura il recò a favellare col suo Signore e suo Dio, d'essere divenuto più balbuziente e più tardo di lingua. Ma questo impedimento che ha mai a fare con una inspirazione che riguarda gli scritti? Forse un autore che ha impaccio di lingua, non può aver gran prontezza di scrivere? Forse ciò che abbisogna per essere facile e pronto, non può averlo da Dio stesso? D'altronde un uomo, per quanto ei sia balbuziente, non può egli, solamente con un po' più di fatica, pronunziare le espressioni che inspirate le vengono? Ma sentiamo come prosegue la narrazion di Mosè, e qual risposta gli venga fatta dal Signore riguardo alla difficoltà che gli si era proposta: *Chi è colui*, grida il Signore, *che ha formate le labbra dell' uomo*(1)? *E chi mai ha creato il muto ed il sordo, il veggente ed il cieco? Non sono io forse? Va dunque; io sarò nella tua bocca, e ti insegnerò quello che avrai a dire.* E qui osservate che il Signore non è pago di dire che guiderà lo spirito ed i pensieri di Mosè, ond' egli sia abbastanza instrutto per comparire al cospetto di Faraone, ma lo assicura di voler essere nella bocca di lui, per apprestargli le parole ch' ei deve usare: *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris.*

Agobardo in secondo luogo adduce l' autorità di s. Girolamo, il quale afferma che vi ha gran divario di stile negli scritti profetici; divario che si osserva eziandio negli scritti degli apostoli e degli evangelisti. Gli uni scrivono d' una maniera più nobile e grandiosa, e gli altri con minore facondia; e così appunto osserva s. Girolamo paragonando Isaia col profeta Amos. Il primo ebbe illustri natali; egli era di regia stirpe; il suo stile è forbito d'as-

(1) *Exod.* IV. 11. 12.

sai e molto elevato; l'altro era un pastore occupato a custodire le sue gregge alla campagna, per difender le quali sovente gli era d' uopo combattere contro i lioni: laonde siccome egli nulla concepiva di più terribile sulla terra quanto il ruggito di quelle belve, per questo motivo, dice s. Girolamo, paragona l' ira di Dio a quella de' lioni. Agobardo conchiude col dire che non si può attribuire questa differenza allo Spirito Santo (1), che però debbesi all' uomo assegnare, il quale mentre è diretto ed inspirato quanto ai pensieri, è, per così dire, a se medesimo abbandonato per ciò che riguarda le espressioni. E, come riflette il medesimo, da ciò deriva che, quantunque giusta l' osservazione di s. Girolamo (2) lo stesso Spirito abbia parlato per la bocca di tutti i profeti, *idem per omnes prophetas Spiritus Sanctus loquebatur;* quantunque Amos fosse dotato della scienza che lo Spirito di Dio infonde, tuttavia la foggia del suo dire fosse dura ed agreste; *etsi imperitus sermone, sed non scientia.* Delle quali parole s. Paolo usa parlando di se stesso, scrivendo ai Corintii, là dove confessa che era imperito e poco colto nella locuzione, ma non così quanto alla scienza di salute (3). Questa è la ragione la più plausibile che addur si possa in favor di coloro che vogliono l' inspirazione non estendersi punto fino ai termini ed alle espressioni della Scrittura, e doversi ella restringere al senso ed ai pensieri. Ma quando bene si esamini, non apparirà così convincente, come d' ordinario si crede. Ripigliamo.

Vi ha un gran divario, si dice, tra l' eloquenza di un autore sacro, e lo stile rozzo ed incolto dell' altro; per esempio, tra la maniera del dire grandiosa e nobile di Isaia, e la semplicità, o se vuolsi, una cotal rustichezza che sembra risultare dallo esprimersi del profeta Amos. A ciò si risponde col domandare se l' eloquenza e la venustà dello stile si fa consistere nella scelta dei termini; in tal caso diremo che non siamo atti a giudicarne riguardo

(1) ✻ Nessuno ignora che la sapienza di Dio nel dirigere e nell'inspirare gli autori agiografi si è attemperata all' indole di ciascuno, alla educazione ed alla coltura dello spirito di che l' uno era più dell' altro fornito. Da ciò nasce la varietà dello stile e della dizione che si incontra nelle sacre Pagine; ma da ciò nessun prudente penserà di cavare argomenti contro l' unità e l' identità della divina inspirazione. — (2) *Hier. in Amos.* — (3) 2. *Cor.* XI. 6.

all' ebreo; essendo tutti i termini da questa lingua adoperati egualmente buoni e abbastanza espressivi per farci rilevare l' idea ai medesimi annessa. E a dir vero, noi non siamo atti a giudicare se un termine è migliore dell' altro, se non allorquando, col risalire alla sua radice, vediamo che un nome è più proprio dell' altro ad esprimere la natura o la qualità della cosa indicata. Per esempio, il nome JEHOVA è più proprio ad esprimere la natura di Dio che non alcun' altro degli adoperati nella Scrittura per indicare la Divinità; perchè la voce JEHOVA marca l' essenza divina, ossia l' Ente per eccellenza, *Quello che è;* là dove gli altri nomi di Dio in lingua ebraica significano soltanto alcuni de' suoi attributi, o taluna delle sue perfezioni; e in conseguenza esprimono Dio per mezzo di sola proprietà: tale è il nome שדי, *Sciaddaï*, che vuol dire l' Onnipossente; il nome אל, *El*, che significa il Dio Forte, ec.: e perciò di tale appellazione usa così sovente il Salmista per invocare il Signore, considerandolo come suo Dio, *Deus meus;* se ne usa pure negli scritti sacri, quando vien detto che il Signore *è il Dio d' Abramo, d' Isacco e di Giacobbe;* e parimenti quando nel salmo il Signore dice ai giudici della terra: *Ego dixi: Dii estis*(1). Convien pure aggiungervi אדני, *Adonai*, che significa il Supremo Padrone, ed עליון, *Elion*, che vuol dire l' Altissimo. Or quando si tratti solamente dell' uso dei termini proprii ad esprimere le cose che i profeti e gli altri autori sacri hanno intenzione di scrivere, essi tutti sono fra loro eguali, nè si può asserire che l' uno scriva con maggiore eleganza dell' altro.

La vera eloquenza dunque consiste, a propriamente parlare, nelle idee più elevate, nei pensieri più sublimi e nelle figure dell' arte che non possono dai pensieri esser disgiunte. Ora noi abbiam provato assai largamente che i pensieri dei sacri autori furono inspirati: e perciò il ragionamento che si vuol dedurre dallo stile differente de' sacri autori, quando si riguardi dal lato dell' eloquenza, non conchiude nulla contro il sentimento di chi si avvisa che furono inspirati anche i vocaboli. Per esempio, presso il profeta Amos non è la scelta infelice dei termini e delle voci che consigliò s. Girolamo ad asserire che questo

(1) *Ps.* LXXXI. 6.

profeta era incolto e poco instruito nell' arte della parola; egli vi fu indotto dalle comparazioni cavate da cose assai comuni e triviali, ovvero dallo scorgere ch' egli non si solleva, al pari d' Isaia, con nobili e luminosi concetti. Ora tutto ciò consiste ne' pensieri; e di questi non ve n' ha pur uno che degno non sia della divina inspirazione. E se taluno ci sembra men nobile o più triviale, è perchè vogliam giudicarne a tenore del gusto e delle idee nostre; ma questo nostro tenore può egli costituire una regola, onde si dica che l' uno più che l' altro è degno di un Dio inspirante?

Osservazioni sopra una visione di Geremia.

Nel profeta Geremia abbiamo una visione da cui sembra potersi inferire che la voce ond' egli fa uso gli fosse stata inspirata. Al capo primo di sua profezia egli dice che il Signore gl' indirizzò la sua parola, e lo richiese di ciò ch' ei vedeva; al che rispose Geremia, secondo la nostra Volgata: *Io vedo una verga vegliante*: VIRGAM VIGILANTEM EGO VIDEO (1). I Settanta han tradotto: *Veggo un ramo di mándorlo* (2); e questo è il vero senso. Ma come trovare una connessione tra questa versione dei Settanta, e la risposta che diede il Signore al profeta in questi termini: *Voi avete ben veduto; perchè io veglierò sulla mia parola per adempirla* (3). In tale risposta si scorge che Dio allude all' oggetto rappresentato al profeta nella visione. Ma come spieghiamo noi questo ramo o verga vegliante, *virgam vigilantem*? I Settanta hanno espresso il vocabolo senza poter conservarne l' allusione colla divina risposta. È realmente un ramo di mándorlo; ma qual relazione tra questo ramo e l' intento che si prefigge il Signore, di vegliare affinchè la sua parola abbia il dovuto esito? Per ciò comprendere, dobbiamo porre attenzione al testo ebraico. In questa lingua il mándorlo si appella שקד *sciakèd*, e tal parola deriva da un verbo che significa *vegliare* (4), essere attento, occuparsi per ridurre a termini una cosa speditamente; e quell' albero viene così nomato, perchè sembra starsene vigilando onde produrre fiori e frutti avanti ogni altro. Il Profeta adunque veduto avendo un ramo, ovvero una verga di mándorlo, in ebreo מקל שקד, *makkèl, sciakèd,* vale a dire un ramo d' un al-

(1) *Jer.* I. 11. — (2) LXX. Βακτηρίαν καρυίνην. — (3) *Ibid.* ✝. 12. — (4) שקד *amygdala*, a שקד *vigilavit.*

bero il cui nome deriva da una voce la quale significa *vegliare*, stare attento ec., disse al Signore: Io ho veduto un *makkèl sciakèd;* e il Signore gli rispose: *Sciokèd ani*, ed io pure veglierò (1). Iddio adunque aveva inspirato a Geremia una voce mediante la quale dal ramo di mándorlo si potesse alludere all' idea del vegliare, e perciò si potesse a tutta ragione rispondere: Sì, io avrò la cura, io veglierò in guisa che la parola da me posta sulle labbra de' miei profeti abbia il suo adempimento. Si dirà per avventura che bastava che Dio presentasse al profeta un ramo di mándorlo, senza inspirargli il vocabolo con cui lo esprimesse; perciocchè il profeta veggendo un ramo di mándorlo, naturalmente dovea pensare a quest' albero. Sia pur così; ma tale appunto è la maniera con cui Dio ha inspirato a' sacri autori i termini e le espressioni da loro usate; perchè ciò addiviene non col suggerire, per via d' una rivelazione, dei nuovi termini, ma col destare nella loro memoria i termini ivi già esistenti. Perciò s. Agostino dice con tanta ragione che Dio guidava la memoria degli scrittori sacri: *Recordationi suæ quæ Sancto Spiritu regebatur* (2). Dio vuole che l' idea del mándorlo eccitata nello spirito del profeta gli faccia dire ch' ei vede un ramo di quest' albero; in visione gliene fa apparire un ramo; e siccome il nome di mándorlo ha un rapporto all' azione di vegliare, d' essere studioso e sollecito, Dio risponde ch' egli veglierà e porrà ogni sollecitudine per l' esecuzione e l' adempimento di sua parola. In questa guisa medesima Iddio inspira gli altri scrittori sacri; loro suggerisce le voci e i termini da adoperarsi, eccitando in essi l' immagine degli oggetti che ridestano nella loro memoria le espressioni, e preservandoli da ogni difetto che potrebbe accadere in una viziosa maniera d' esprimersi. Ma così adoperando Iddio, ben si vede ch' ei non reca mutazione alcuna all' idioma ed al linguaggio ordinario del sacro autore. Per immaginarci tal cosa basta che richiamiamo al pensiero la similitudine del plettro adoperata dall' antico autore dell' *Esortazione ai Gentili:* tutto il movimento che forma l' armonia in un musicale strumento, è prodotto da questo plettro, il quale

(1) שקד אני. — (2) *Aug. de Consen. l.* III. *c.* 29.

però non cangia alcuna cosa nelle disposizioni delle corde di questo strumento: l'applicazione è agevole a farsi.

Spiegazione di una espressione di s. Paolo ai Corintii.

Ci rimane ora di spiegare l'espressione di s. Paolo nella sua seconda epistola ai Corintii: *Se io sono un po' rozzo e incolto nella locuzione, non lo sono così riguardo alla scienza*(1). Si può forse da questo passo conchiudere che s. Paolo non aveva eloquenza alcuna, e che non poteva esprimersi in una foggia degna delle grandi verità che prendeva a trattare nelle sue epistole? Questo sarebbe uno spingere le cose troppo lungi; e s. Gio. Grisostomo, che ben a ragione poteva riputarsi giudice nell' arte del dire, ha marcata negli scritti del grande apostolo una facondia nobilissima(2); e lo stesso venne osservato da s. Agostino. Dell' eloquenza di s. Paolo si possono rinvenire non oscure traccie nell' epistola agli Ebrei, e in molti luoghi delle altre epistole di lui. Che voglion dunque significare le espressioni ch' egli adopera scrivendo ai Corintii? Per ben comprenderle si rifletta che il santo apostolo era stato instruito, secondo la maniera de' Giudei, in tutto ciò che riguardava la cognizione della legge; nella sua prima gioventù ei fu posto sotto la disciplina di Gamaliele, perchè apprendesse insieme a' giovani Ebrei del suo tempo quanto si costumava insegnare alle persone appartenenti alla setta de' Farisei. Per tal modo il grande apostolo in ebreo leggeva i Libri santi, faceva di essi il suo principale studio, e insieme teneva continui ragionamenti co' giovani suoi coetanei e coi dottori della legge nel dialetto usitato in Gerusalemme, che era il siro-caldaico; talchè non è da stupirsi se la lingua greca abbia cessato d' essergli famigliare. In oltre si osserva che la lingua usata a Tarso, città nativa di s. Paolo, non era molto pura, e che non vi si parlava d' una maniera così forbita ed elegante come in Atene. Se dunque i discorsi di s. Paolo si pongono a confronto cogli scritti de' filosofi i quali non ricercavano che le bellezze dell' eloquenza, si troveranno in questi molti fiori ed ornamenti; e al paragone le epistole di s. Paolo potranno sembrare troppo semplici e troppo neglette; perciocchè realmente quel grande apostolo aveva in dispregio tutti quei vani soccorsi della

(1) 2. *Cor.* XI. 6. — (2) *Chrys. serm. de Laud. Pauli.*

eloquenza umana. *Io non ho adoperato*, egli dice, *predicando a voi, i discorsi persuasivi della sapienza umana, ma ebbi ricorso agli effetti sensibili dello spirito e della virtù di Dio*(1). Non era forse lo Spirito di Dio che lo aveva indotto a così contenersi? E questo disegno non deve egli riguardarsi come un effetto dell'inspirazione? Tanto è lungi che si creda la semplicità di quello stile escludere da sè il soccorso della assistenza e direzione speciale, ossia della inspirazione divina.

Ma finalmente che cosa vuol dire l'Apostolo quando scrive ai fedeli di Corinto che è poco instruito nelle materie riguardanti l' arte della parola, *imperitus sermone?* Egli si serve in greco della voce *ἰδιώτης*, che in latino si traduce *imperitus*, e nelle versioni volgari del vocabolo latino sembra avere assunto un più esteso significato, traducendosi per *rozzo, incolto, poco instruito*. La voce greca può essere letteralmente tradotta per *idiota*, ossia per *quello che sente del volgo, popolare*. Se noi la applichiamo allo stile, essa vorrà significare uno stile semplice, ove nulla vi ha di ricercato, ove si sono trascurati gli ornamenti e i fiori della profana eloquenza, de' quali eran così studiosi i filosofi e i rétori d'Atene. È questa forse una ragione per contendere l'inspirazione divina alle pagine scritte con uno stile somigliante? O non anzi è questo un valido argomento per affermare che tali scritti ne son degni; mentre, al dire dello stesso Apostolo, piacque allo Spirito Santo di servirsi di ciò che sembra più debole per confondere ciò che havvi di più forte, e di servirsi di ciò che sembra meno sapiente giusta le opinioni del mondo, per confondere ciò che ha l' aspetto di più sapiente? Dio ha voluto scegliere ciò che vi aveva di più vile e di più dispregevole giusta le mondane opinioni; e ciò che era un nonnulla, per distruggere quel che vi aveva di più grande presso i potenti della terra, presso i filosofi e gli oratori. Vogliamo dunque ripeterlo; la semplicità dello stile, la durezza ben anco delle espressioni non sia punto considerata come un ostacolo all' inspirazione. Si riguardi la Scrittura non solo come contenente sentenze e massime di salute, ma eziandio come quella che

(1) 1. *Cor.* II. 4.

rinchiude in se le parole della vita eterna; e dicasi coll' apostolo Pietro a nostro Signore Gesù Cristo: A chi ce ne anderemo noi, o Signore? sono presso di voi le parole della vita eterna: *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes*(1). Voi avete le parole della vita, e queste le avete affidate, siccome in deposito, alle vostre divine Scritture; per l' impressione del vostro Spirito gli uomini di Dio han parlato a noi; per la vostra inspirazione essi hanno scritto; noi riconosciamo in essi la vostra voce; noi lo confessiamo: negli scritti loro è Dio che parla pel suo Figliuolo, che è il suo Verbo, e pel suo Spirito, che è lo Spirito del Padre e del Figliuolo. Degnatevi rendere i nostri cuori docili alla vostra divina parola, affinchè questa veramente sia per noi la parola di vita.

(1) *Joan.* VI. 69.

DISSERTAZIONE

SULLA

CANONICITÀ DEI SACRI LIBRI[1]

Nulla è più importante dell' ammettere concordemente una regola che possa fissare la credenza.

Non v' ha cosa di maggior momento di quella d' ammettere una regola che possa servirci a fissare la nostra credenza in generale su tutti i punti controversi nelle materie spettanti alla religione. Le eresie non continuarono anche dopo di essere state condannate se non perchè i loro sostenitori non riconoscevano alcuna regola che li dovesse fermare. Se gli Ariani avessero riconosciuta l' autorità della Chiesa unita nel Concilio di Nicea, il loro errore non avrebbe fatti i progressi che fece dopo quella sacra assemblea, e non si sarebbe veduta la Chiesa sconvolta da tanti tumulti e da tante fazioni. La brama che questi eretici nutrivano di far prevalere il lor sentimento, gli spinse a convocare molte assemblee, a comporre molte diverse formole di fede, che a vicenda si distruggevano, e che non tendevano ad altro che a rovesciare, se fosse stato possibile, quella che si era composta nel Concilio. Possiamo dire la stessa cosa di tutte le altre eresie, gli autori delle quali, non avendo voluto riconoscere una regola certa ed infallibile, si sono smarriti; e dopo di aver sostenuto l' errore cercarono di perpetuarlo, dando per regola ciò che era invenzione del loro proprio ingegno, e moltiplicando le formole, che tutte tendevano a rovesciare la sola verace.

Ciò che noi diciamo qui in generale della necessità di una regola infallibile per fissarci alla credenza necessaria

(1) Il fondo di questa dissertazione è desunto da quella dell' ab. di Vence sullo stesso argomento.

dei dogmi decisi, dee applicarsi in particolare a ciò che dee tenerci fissi per la canonicità dei libri della Santa Scrittura. È d' uopo riconoscere una regola che ci unisca tutti in una stessa credenza: pel difetto di ammetterne una, alcuni ricuseranno di ricevere come canonico un libro che come tale sarà dagli altri ricevuto. Ammette Mille, che l' epistola di s. Giacomo fu accolta come canonica nell' Oriente e nell' Occidente, e perfino nei paesi meridionali dopo il quinto secolo, e che in siffatto modo essa ebbe autorità in tutta la Chiesa; egli è ciò che questo valente critico non assicura se non dopo di aver riferite prove assai positive. Ecco un consenso generale di tutta la Chiesa fin dal tempo di s. Agostino; il che dee fissare ogni spirito che conosce i giusti confini della sommessione cristiana. I Calvinisti furono in apparenza commossi da questo consenso generale; e non vi hanno opposto il loro spirito od il loro gusto particolare, perchè senza alcun dubbio trovossi conforme al giudizio del Concilio di Cartagine, che ha posta questa lettera nel novero delle scritture canoniche, così come il santo pontefice Innocenzo I ha adoperato nel catalogo che ci diede dei Libri santi. Ad onta di questo consenso generale di tutte le Chiese fin dal quinto secolo, Lutero ed i suoi settatori rigettano con ostinazione questa lettera di s. Giacomo; essi ne giudicano dal loro spirito particolare e dal loro gusto personale, che non potrà mai servire di regola per fissarci e per unirci in una medesima credenza. Possiamo dire la stessa cosa dell' epistola agli Ebrei, la quale è del pari rigettata dai Luterani, quantunque i Calvinisti la ricevano nel numero dei libri canonici, conformemente all' autorità della tradizione. Lo stesso addiviene dell'Apocalisse, rigettata ugualmente da Lutero, ma riconosciuta da Calvino. D' onde viene questa diversità di sentimenti, se non da ciò che non si vuole riconoscere un' autorità alla quale sia giusto di sottometterci, e che possa servirci di norma per dissipare tutti i nostri dubbii.

L' autorità della Chiesa è la regola che dee fissarci intorno alla ca-

Questa diversità di sentimenti in un punto così essenziale, qual è la canonicità dei sacri Libri, può servire di prova onde chiarirci quanto sia necessario il riconoscere per regola l' autorità della Tradizione e della Chiesa; gli

è ciò che tutti i cattolici hanno ben sentito; e si può dire essere stato per questa ragione che i Concili ed i papi, ed anche alcuni degli antichi dottori della Chiesa ci hanno dati dei cataloghi dei sacri Libri. Fin dai primi secoli noi abbiamo il catalogo di Melitone, vescovo di Sardi[1], che egli compilò verso l'anno 170 sopra quello che aveva potuto raccogliere dalla testimonianza di coloro che governavano le Chiese dell' Oriente: pel quarto secolo abbiamo il Concilio di Laodicea[2], in cui i Padri raunati composero un catalogo dei libri della Scrittura: nel 397 il Concilio nazionale di Cartagine fece lo stesso; nel 405 il papa s. Innocenzo ne diede uno simile nella sua decretale a s. Exupero, vescovo di Tolosa; s. Gregorio Nazianzeno in una delle sue poesie ci ha dato del pari un catalogo dei sacri Libri; s. Agostino ne' suoi libri della Dottrina cristiana[3] ce ne ha dato ancora uno; e quello del Concilio di Trento è interamente conforme a quel di Cartagine, di cui abbiamo or ora parlato, ed a quello di s. Agostino.

nonicità dei sacri Libri.

Verso l' anno 494 si raunò in Roma un Concilio al quale intervennero settanta vescovi. In questo consesso si compilò un catalogo dei sacri Libri, e si formò dappoi un decreto intorno agli apocrifi: decreto ordinariamente attribuito a papa Gelasio I. Di qualunque papa esso esser possa, è antichissimo e d' una grande autorità. Il catalogo dei sacri Libri che noi vi leggiamo, è somigliante a quello che si compilò molti secoli dopo nel Concilio di Trento, eccettochè nel Concilio di Roma non si nota che un solo libro de' Maccabei, forse perchè allora i due non ne formavano che uno, a meno che non diciamo esservi errore nel testo; il che non vogliamo senza prova assicurare.

Quest' uso invalso nella Chiesa già da lungo tempo di dichiarare quali sono i libri canonici, è forse la prova più sensibile per chiarirci che è al suo giudizio che noi ci dobbiamo riportare onde fissarci nella credenza che dobbiamo avere sull' autenticità dei libri canonici: giudizio tanto più sicuro ed infallibile, quantochè noi dobbiamo riguardarla come la colonna e la base della verità[4]; perchè essa è la casa di Dio e la sua Chiesa che dobbia-

(1) *Euseb. Hist. eccl. l.* IV. c. 26. — (2) *Conc. Laod.* c. 60. — (3) *Aug. de Doctr. christ. l.* II. c. 8. — (4) 1. *Tim.* III. 15.

mo ascoltare con uno spirito di obbedienza e di sommessione; giacchè *colui*, dice nostro Signore, *il quale non ascolta punto la Chiesa, sarà riguardato come un pagano ed un publicano*(1). Egli è Dio stesso che sempre la governa, nè mai la abbandonerà: e ciò le viene assicurato dalla promessa che egli ha fatta a' suoi pastori di essere con essi sino alla fine del mondo: *assicuratevi*, dice il divin Salvatore, *che io stesso sono sempre con esso voi infino alla consumazione de' secoli*(2).

Il primo Concilio di Toledo, tenuto nel 400, ne ha formata una regola generale col canone XII fra quelli che si trovano dopo la professione di fede. Sono queste le sue parole: *Se alcuno dice o crede esservi altre Scritture canoniche diverse da quelle che la Chiesa cattolica riceve, sia egli scomunicato.* Gli è adunque coll' autorità della Chiesa che noi dobbiamo giudicare della canonicità dei libri della Scrittura.

Questa regola è riconosciuta e seguita da s. Agostino.

È questo un principio che ha sempre servito di regola a s. Agostino. In un trattato nel quale confuta uno dei principali scritti de' Manichei, ecco come egli parla dirigendosi ad un Manicheo: « Se dunque trovaste qualcheduno, gli dice egli, che non credesse punto ancora » nel Vangelo, che fareste voi allorquando vi dicesse: » io non credo nè punto nè poco? Quanto a me, ripi- » glia il santo dottore, io non crederei al Vangelo, se » non fossi mosso e determinato dall' autorità della Chiesa » cattolica: *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me* » *catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas.* E coloro ai » quali io mi sono sottomesso allorchè mi hanno detto: » *credete al Vangelo*, meritano bene che io ad essi mi » sottometta quando mi dicono di non credere ai Mani- » chei(3) ». Il che vale quanto il dire, che siccome le decisioni della Chiesa vietano ai veri fedeli di prestar fede ai discorsi degli eretici, ed obbligano a riguardarli come condannati; così ciò che essa decide intorno all' autenticità dei libri canonici e del Vangelo, dee servirci di regola per riconoscere come libri divini tutti quelli che essa ci propone come degni di essere per tali riconosciuti.

(1) *Matth.* XVIII. 17. — (2) *Ib.* XXVIII. 20. — (3) *Aug. contra Epist. fundam. c.* 5. *n.* 8.

In un altro luogo[1] s. Agostino, mostrando la differenza che si dee porre tra le scritture canoniche e quelle che nol sono, dice che si debbono leggere prima di tutte le altre quelle che lo sono veramente, onde munirsi e fortificarsi contro gli errori degli scritti apocrifi; e che per riconoscere quali sieno le scritture canoniche bisogna seguire il maggior numero delle Chiese cattoliche e sottomettersi alla loro autorità, la quale è rispettabilissima in quelle Chiese le cui sedi vennero fondate dagli apostoli, ed a cui gli apostoli hanno indiritte delle lettere. E chi non riconoscerà in questo la preminenza della Chiesa Romana, la quale, secondo l' espressione di s. Ireneo[2], venne fondata dai due gloriosi apostoli s. Pietro e s. Paolo, ed alla quale quest'ultimo ha diretta quell' ammirabile e profonda lettera scritta ai Romani? Ma ripigliamo la serie del testo e del raziocinio di s. Agostino. « Ecco dunque, pro- » siegue egli, la regola che dee tenere un vero cattoli- » co: allorquando si tratta delle scritture canoniche, egli » dee preferire quelle che sono ricevute da tutte le Chiese » a quelle che sono ammesse dalle une e rigettate dalle » altre; ed infra quelle che non sono ricevute da tutte » le Chiese bisogna preferir quelle che son reputate cano- » niche dalle Chiese più considerabili ed in maggior numero, » a quelle le quali non sono ricevute che da Chiese men » considerabili ed in numero minore; e se un fedele cattolico » osserva che certi libri sono ricevuti dal maggior nu- » mero delle Chiese, e che altri sono riconosciuti per » canonici da Chiese più considerabili, benchè sieno in » più picciol numero, ma la cui autorità però sia più » grande (caso che secondo s. Agostino è rarissimo ed » assai difficile), io credo, dice questo santo dottore, » che bisogna dare a questi libri la stessa autorità ». Questa sì saggia regola di s. Agostino suppone evidentemente che è solo all' autorità della Chiesa che bisogna riferirsi per giudicar sanamente della canonicità dei libri della Scrittura.

Del resto è d' uopo notare che non siamo più nel caso di questa divisione tra le Chiese per ciò che riguarda le scritture canoniche; il decreto del santo Concilio di Tren-

(1) *Aug. de Doctr. christ. l.* II. *n.* 12. — (2) *Iren. adv. hær. l.* III. *c.* 3.

to[1] ha uniti tutti i fedeli nella stessa credenza per ciò che riguarda i libri che dobbiamo ammettere e riconoscere come Scrittura sacra e canonica. Se qualche cosa potesse contribuire alla conferma di questo decreto, sarebbe il consenso della Chiesa greca, la quale in questo punto, così come negli altri che hanno cagionata la separazione dei nostri fratelli ribellanti alla voce della Chiesa, è perfettamente con noi concorde, e riceve tutti i libri che noi riguardiamo come canonici.

Non ci estenderemo qui a provare la necessità di riconoscere l'autorità della Tradizione e la infallibilità della Chiesa nelle sue decisioni. Gli è vero che ciò che noi abbiamo stabilito intorno alla canonicità dei libri della Scrittura, ed alla regola giusta la quale se ne dee giudicare, suppone queste due verità; ma esse furono stabilite così solidamente in opere dettate appunto a quest' uopo, che non ci sembra necessario di nulla aggiungere su questo proposito a quanto abbiamo riferito di s. Agostino. Coloro che vorranno acquistare maggiori lumi sopra queste materie importanti potranno consultare Melchior Cano[2] e le dotte controversie del cardinale Bellarmino.

Variazione ed imbarazzo dei Luterani e dei Calvinisti non volendo essi ammettere per regola unica l'autorità della Chiesa.

Ma per ristringerci alla quistione presente intorno alla canonicità dei Libri sacri, giova osservare che i Luterani furono talvolta costretti a riconoscere che il consenso dei pastori e l'autorità della Chiesa somministrano una prova sicura ed un mezzo per determinare i fedeli a ricevere come inspirati certi libri della Scrittura, ed a rigettarne altri; e questo era l'avviso di Melantone, uno de' più moderati della setta. Per riguardo ai Calvinisti, ecco ciò che noi troviamo nella confessione di fede fatta in nome di quelli di Francia (art. IV): « Noi riconosciamo » per libri canonici, e come contenenti la regola di no- » stra fede, quelli di cui abbiamo parlato; e li ricono- » sciamo per tali non solo col consenso comune della » Chiesa, ma anche e molto più pel testimonio e per la » persuasione interna del Santo Spirito ». Essi concedono dunque qualche autorità pel discernimento dei Libri sacri al consenso comune della Chiesa, ma ne attribuiscono

(1) *Vide Conc. Trid. sess.* IV. *in Decr. de Script. can.* — (2) *Melchior Canus, de Locis theolog. lib.* III *et* IV.

ancor più al testimonio ed alla persuasione interna dello Spirito Santo. Se per questa interna persuasione essi intendessero il soccorso della grazia e dei lumi dello Spirito Santo, che è necessario a ciascun fedele per fare un atto di fede, non direbbero se non ciò intorno a cui noi siamo tutti concordi; ma non è questo di che qui si tratta. Perchè io faccia quest' atto di fede, bisogna che le verità mi sieno proposte; ed è in questo senso che l'Apostolo dice: *come crederanno essi in colui, del quale non hanno inteso parlare? E come ne sentiranno essi a parlare, se nessuno ad essi lo predica*(1)? In questo caso io do retta alla Chiesa ed a coloro i quali per lei mi parlano. E che cosa faranno dunque i Luterani ed i Calvinisti per conoscere gli articoli sui quali dovranno fare un atto di fede? Gli è questo che li ha gittati e li gitta tuttora in un impaccio da cui non si possono per nulla cavare, attesochè non hanno una regola certa che possano seguire senza timore di traviare. Ben è vero che essi pretendono di averne trovate alcune, che vogliono far riguardare come sicure; ma la variazione che si scorge nei loro differenti sistemi fa abbastanza conoscere che essi nulla hanno potuto trovare che loro dia una piena sicurezza.

I primi Luterani, seguendo le orme dei Wiclefisti, affermarono che la Scrittura non aveva bisogno dell' approvazione della Chiesa; che essa si manifestava da se medesima; che si dovea giudicare della sua divinità dalla luce che spande ed arreca a prima giunta negli intelletti; che chiunque era aiutato dal lume dello Spirito Santo e della fede scopriva subito che la Scrittura che a lui si presentava, si doveva ricever come canonica, oppure rigettar per difetto del carattere che colpisce a prima vista; così come, dicon essi(2), noi distinguiamo la luce dalle tenebre senza aver bisogno di autorità veruna per farci osservare lo splendore che la sua impressione arreca a prima giunta, e che si fa sentire. Aggiungono essi che noi distinguiamo facilmente le scritture canoniche da quelle che nol sono, come discerniamo ciò che è dolce da ciò che è amaro, e conosciamo la differenza che passa tra il bianco ed il nero. Oltre a ciò essi paragonano la evidenza colla quale la Scrittura si fa subito conoscere,

(1) *Rom.* x. 14. — (2) *Vid. Thom. Wald. l.* II. *Doctr. c.* 19.

alla evidenza dei primi principii o delle prime nozioni. Non si richieggono nè prove nè autorità ad un uomo il quale assicura che due e due fanno quattro: la è questa una nozione sì chiara e sì certa che può farsi conoscere al primo aspetto. I principii da cui partono i filosofi servono a provare le altre verità che non sono così evidenti; ma non si possono provare essi medesimi quei principii, perchè sono più evidenti di tutto ciò che si potrebbe proporre onde provarli. Lo stesso avviene delle divine Scritture, dicono eglino: per mezzo di esse si dee giudicare di tutte le altre cose in materia di religione; e nulla noi possiamo avere con cui giudicare della lor verità e canonicità, fuorchè quest' interno gusto. In tal guisa ragionavano i primi Luterani; ma bisogna riconoscere che quelli i quali vennero dappoi, cangiarono di principio; giacchè essi accordano molto al consenso di tutta la Chiesa allorquando si tratta di riconoscere la canonicità dei sacri Libri; e senza alcun dubbio essi non si indussero ad abbracciare questo sentimento, che assai si approssima a quello de' cattolici, se non perchè riconobbero gravi inconvenienti in quello dei Wiclefisti, che era stato abbracciato dai primi Luterani.

Insufficienza della prova cavata da un preteso carattere di evidenza.

In fatto, e come potremmo noi provare col preteso carattere di evidenza che il libro di Ruth, quello di Esther, o quello di Giobbe sono libri veramente canonici? Qual evidenza si troverà nel Cantico dei Cantici per dichiararlo canonico piuttosto che il libro di Tobia, in cui si notano massime di una pietà sì solida e sì pura?

Un antico eretico, nomato Basilide, affermava esservi stati altri profeti oltre quelli di cui abbiamo le opere fra i libri dell'antico Testamento. Per provarlo faceva egli comparire un certo Barcabas, un Barcob ed altri della stessa specie. Si hanno tutte le sorta di ragioni per dubitare dell' esistenza di questi pretesi profeti; ed Eusebio è ben fondato nel dire che essi non aveano giammai esistito(1). Ma se uno scrittore seguace dei principii dei nostri avversari avesse voluto confutare questa finzione, Basilide gli avrebbe sostenuto che oltre i quattro grandi profeti e gli altri dodici che si chiamano minori, ne esistettero altri ancora, e che la Scrittura ne fa men-

(1) *Euseb. Hist. eccl. l.* IV. *c.* 7.

zione. Per chiudere la bocca a quest' eretico basterà ad un cattolico il dire, che non riconoscendoli la Chiesa nè punto nè poco per autori dei Libri sacri, egli ha diritto di rigettare quei libri che loro saranno attribuiti; ma non avendo un Luterano da opporre che il suo lume e la sua pretesa evidenza, Basilide gli dirà che egli ne ha altrettanta dalla sua parte.

Veniamo ancora ad altri esempi. V' ebbero antichi eretici i quali rigettarono gli Evangeli sotto pretesto che Gesù Cristo non avea nulla scritto da se medesimo, e che non aveva ordinato nè a' suoi apostoli nè a veruno de' suoi discepoli di scrivere qualche cosa intorno alla sua vita od alle sue istruzioni. S. Agostino parla di questi eretici (1). Altri, secondo s. Ireneo (2) e secondo Eusebio (3), hanno rigettate tutte le epistole di s. Paolo. Altri ancora, secondo la testimonianza dello stesso Eusebio (4) e la relazione di s. Agostino (5), rigettarono tutte le Scritture dell'Antico Testamento. Come mai i nostri avversari potrebbero combattere questi eretici? A qual partito si appiglierebbero per provar loro che si debbon riconoscere i quattro Evangeli che noi abbiamo, le quattordici Epistole di s. Paolo, ed i libri dell'Antico Testamento? Diranno essi forse che non si debbono rigettare scritture che furono riconosciute dalla maggior parte degli antichi Padri e degli scrittori ecclesiastici? Ma questo sarebbe un ricorrere, come adoperiamo noi, all' autorità della Tradizione, ed i nostri Riformati non vogliono per veruna guisa udirne parlare. Opporranno essi ai dubbi di questi antichi eretici quella luce splendidissima che tutto ad un tratto fa riconoscere un libro per canonico? Sarà ben facile a questi eretici il render inutile una siffatta prova, dicendo che questa pretesa luce non si fa ad essi scorgere e che essi non ne sono colpiti. La è questa una ragione che molto si dee far valere contro i Luterani con un terzo esempio.

Lutero ed i primi suoi settatori hanno rigettata la epistola di s. Giacomo, la quale aveva per essi così poco di quella luce e di quello splendore che fa conoscere un libro canonico, che Lutero non mostrò che di-

(1) *Aug. Retract. l.* II. *c.* 16. — (2) *Iren. l.* I. *c.* 26. — (3) *Euseb. Hist. l.* III. *c.* 27. — (4) *Ib. l.* V. *c.* 28. — (5) *Aug. contr. Faust. variis in locis.*

sprezzo per questa lettera, dicendo non esser dessa che una lettera di strame *epistolam stramineam*. E Calvino vide forse più chiaro per iscorgere la luce e lo splendore di questa lettera? Egli la ricevette certamente, e la riguardò come divinamente inspirata. Perchè mai la luce che ha colpito lo spirito di Calvino non fece punto impressione su quello di Lutero? Spiegliiamci meglio: perchè l'autorità di tanti Concili, e di tanti altri ecclesiastici, che hanno riguardata questa lettera come canonica, perchè finalmente la autorità della Chiesa non ha fatto impressione sullo spirito di Lutero onde indurlo a riguardar questa lettera di s. Giacomo come degna di essere annoverata fra le canoniche scritture? Possiamo affermare la stessa cosa del libro dell'Apocalisse, riconosciuto per canonico dai Calvinisti e rigettato da Lutero.

Insufficienza della prova tratta dal preteso testimonio interno dello Spirito Santo.

Si dimostrò con tanta pienezza l'inconveniente di questa pretesa evidenza, la quale fa discernere un libro canonico da quello che non lo è, che i nostri avversari, o piuttosto nemici dell'autorità più legittima e più rispettabile, che è quella della Tradizione e della Chiesa sempre esistente ed insegnante, si sono quasi tutti ridotti a dire, che per giudicare della canonicità e del senso stesso delle divine Scritture bisognava riferirsi al testimonio interno che lo Spirito Santo ci rende in noi medesimi, e con cui ci spinge a riconoscere un libro come canonico, persuadendoci che esso è divinamente inspirato, e che bisogna riceverlo come formante parte delle sacre Scritture.

Ma che diremo di questo spirito o di questo moto che egli desta in esso noi? Se è comune a tutti, e perchè fa impressioni tanto differenti, che ciò che sembra divino ad uno, sembra ad un altro comunissimo e degno di essere paragonato allo strame? Se quest' istinto dello spirito è particolare, ci sovvenga di ciò che disse l'apostolo s. Giovanni, allorchè a tutti i fedeli porge quell'avvertimento così salutare: *Carissimi, non vogliate credere ad ogni spirito, ma provate gli spiriti se sono da Dio; conciossiachè molti falsi profeti sono usciti al mondo*(1). Senza alcun dubbio questi falsi profeti si vantavano di parlare in nome di Dio e per l'impulso dello Spirito Santo; ma è appunto per ciò che l'apostolo s. Giovanni

(1) *Joan.* IV. 1.

ha presa una cura particolare di istruire i fedeli, onde renderli attenti a non lasciarsi sorprendere dalla loro illusione, e ad esaminare se coloro che parlavano in nome di Dio erano veramente animati dal suo Spirito. Per giudicarne con certezza s. Giovanni dà alcune regole, secondo le quali si può assicurare che certi seduttori non vengon per nessuna ragione da Dio; e questo addiviene allorquando annunciano una dottrina che tende a rovesciare il mistero dell' Incarnazione. Ma per giudicarne in relazione alla materia che noi trattiamo, potremo noi credere che si debba piuttosto deferire allo spirito di Lutero e di Calvino che hanno rigettato il libro di Tobia, anzichè a quello che conduceva la maggior parte dei santi dottori della Chiesa, i quali hanno riguardato questo libro come canonico? Gli eretici del nostro tempo avrebber essi questo spirito e quest' istinto per isceverare i libri sacri dagli altri, più che una santa assemblea tenuta in Cartagine nel 397? Avrebber essi questo spirito anche preferibilmente al santo papa Innocenzo I, a sant'Agostino, al pontefice s. Gelasio I, od al Concilio di Roma radunato nel 494? Questo confronto, non che ammetterlo, si può egli solamente sostenere?

Ma per far sentire quanto il mezzo proposto da' nostri avversari sia poco sufficiente per conoscere le sante Scritture, e discernerle da quelle che non lo sono, cioè per distinguerle dai libri apocrifi, supponiamo che un Luterano voglia provare ad un Sociniano la divinità del Verbo: egli non trascurerà di far uso contro di lui di alcuni dei passi della Scrittura che ci sembrano positivi per provare questo dogma così essenziale. Supponiamo ancora che il Sociniano opponga al suo avversario, che il passo citato non è tratto da un libro canonico, o che esso vi fu aggiunto, o che quegli che cita il testo non ne afferra bene il senso; giacchè i Sociniani non ristanno giammai dall' aver ricorso ad alcune di queste risposte, per tentare di eludere la forza degli argomenti di cui gli altri si giovano contro di loro: indarno il Luterano dirà che egli sente per l' istinto dello Spirito di Dio, che il libro di cui si serve per provare l' articolo controverso è tutto divino; che egli vi scorge una luce brillante che ne fa conoscere la canonicità, e che egli ne

penetra il senso con questo spirito particolare, che gli ispira del gusto per ciò: il Sociniano non avrà a rispondergli, se non che egli nulla sente di tutto ciò, che egli non iscorge lo splendore di questa luce, e che non riconosce in esso alcun vestigio di quello spirito particolare che possa fargli giudicare che le testimonianze della Scrittura, di cui si giovano contro di lui, sieno veramente canoniche, e debbano intendersi nel modo con cui si interpretano per trovarvi l' articolo di cui si contende. E che cosa mai potrà impor fine alla disputa e deciderne? Si potrà forse persuadere ad un uomo che egli sente ciò di cui veramente non s' accorge in se medesimo, quello spirito particolare cioè, quell' istinto e quel gusto?

Difficoltà che scontrano i nostri avversari con quello spirito particolare e con quella splendida luce.

Aggiungiamo ancora una riflessione per chiarir meglio l' impaccio in cui si pongono i nostri avversari con questo spirito particolare, con questa splendida luce. Non posson essi negare che non sia un articolo di fede il credere che vi sieno libri canonici divinamente inspirati, i quali riescono utili, come dice s. Paolo, ad istruire, a riprendere, a correggere ed a condurre alla pietà. Supposto ciò, io domando ad uno de' nostri fratelli separati dalla Chiesa, quando mai egli crede di poter fare un atto di fede sopra questa verità? Se egli mi dice di non poterlo fare, se non dopo di aver letto tutti quei libri che son tenuti in conto di canonici, e dopo di aver esaminato col suo istinto e col suo spirito particolare se nulla contengono che non sia degno dello Spirito Santo, io dirò che egli ragiona seguendo la norma de' suoi principii; ma nello stesso tempo egli sarà costretto a confessarmi, che forse in tutto il tempo della sua vita non sarà in istato di far quest' atto di fede. Perciocchè di quanto tempo non fa d' uopo per leggere con attenzione la Sacra Scrittura, e per giudicare se una volta, ossia se dall' epoca della così vantata riforma, essa portava in fronte questa luce? Bisognerà leggerla tutta intera per iscoprire se il tutto sia ben conforme all' istinto ed al gusto particolare: gli è il senso, la dottrina, le massime e la morale della Scrittura che possono produrre quest' effetto, dopo che se ne sia ben penetrato il pensamento: e chi è mai colui che sia capace di ben farlo durante lo spazio della più lunga vita?

Ciò non basta ancora; io affermo che riuscirà impossibile ad un Luterano o ad un Calvinista di fare un atto di fede sopra verun articolo, se non dopo che avrà letta tutta la Scrittura colla diligenza e coll' attenzione necessaria per penetrarne bene il senso; giacchè l' unica regola che l' uno e l' altro ammette pei dogmi di fede è la Santa Scrittura, in guisa che essi nulla possono credere con una fede divina se non ciò che è contenuto in questi libri divini. Per fare un atto di fede bisogna dunque che essi sieno persuasi e pienamente convinti prima, che le Scritture che loro si oppongono sono divinamente inspirate; ora essi non possono profferire questo giudizio se non dopo di aver fatto l' esame di cui abbiamo parlato; egli è necessario in secondo luogo che essi abbiano trovati nella Scrittura tutti i dogmi sui quali debbono fare gli atti di fede; e qual discussione ciò non richiede! bisogna paragonare tutti i diversi luoghi della Scrittura in cui si parla di un dogma; esaminare se ciò che sembra asserito in un luogo, non sembri distrutto in un altro; in una parola, bisogna conoscere il vero senso delle Scritture; ed è ciò che i più valenti non possono lusingarsi di poter fare.

Che diremo noi dunque degli uomini semplici, o degli idioti, i quali senza alcuna contraddizione formano il maggior numero? Eppure non v' ha a lor riguardo una regola diversa da quella degli altri; non sommessione all' autorità per credere; non è questa una regola fra i nostri fratelli separati dalla Chiesa: bisogna tutto vedere e tutto cavare dalla Scrittura. Se eglino volessero rendere gloria alla verità, sarebbero costretti a confessare che gli uomini idioti, i quali sono infra di essi, non credono (tanto per ciò che riguarda la inspirazione dei sacri Libri, quanto per gli altri dogmi) che sull' autorità dei loro ministri; e noi proponiamo loro un' autorità infinitamente più rispettabile, che è quella della Chiesa cattolica.

Ma veggiamo ciò che pensar si dee di coloro i quali fra i nostri fratelli separati dalla Chiesa si formano una occupazione particolare dello studio della Sacra Scrittura, e che potrebbero avere maggior capacità per discernere i santi Libri, se verun' altra cosa, tranne l' autorità della Chiesa, potesse fare questo discernimento. Se io domandassi ad uno de' più dotti ministri, perchè mai egli ricusi

di ricevere il libro di Tobia nel numero dei libri canonici, mentre non ha difficoltà di ammetter fra di essi il Cantico de' Cantici, egli non mancherà di rispondermi che egli tratta così a motivo della differenza che v' ha fra queste due opere. Quale è dunque questa differenza? A giudicarne da certe considerazioni sembrerebbe che il libro di Tobia dovesse avere la superiorità; ma non è questo che a lui fa impressione. La differenza, mi dirà egli, consiste in ciò che il Cantico de' Cantici era nel canone degli Ebrei, mentre non vi si pose giammai il libro di Tobia. Non è questo un accordare maggior privilegio ed autorità alla Sinagoga che alla Chiesa? Se gli Ebrei hanno avuto un catalogo di libri sacri, e perchè i Cristiani non ne avranno uno pur essi; perchè non lo rispetteranno sottomettendovisi, allorchè ad essi è proposto da coloro che governano la Chiesa in nome e coll' autorità di Gesù Cristo? Eravi fra i Giudei una tradizione, la quale loro insegnava che i cinque libri che compongono il Pentateuco erano opera di Mosè; questa tradizione era sì costantemente ricevuta, che i Samaritani, quantunque prevenuti da un odio mortale contro gli Ebrei, pure la ritenevano, e rispettavano i cinque libri del Pentateuco come sacri e canonici. Era pure col mezzo di una tradizione così rispettabile che si ricevevano i ventidue libri che noi appelliamo *proto-canonici*. E se si parla ai nostri fratelli separati di una tradizione, per lo meno degna di pari rispetto e di venerazione infra i Cristiani, risguardante gli altri libri che furono nomati *deutero-canonici*, essi rigettano tutto ciò che loro si propone a questo proposito, quantunque gli apostoli s. Paolo(1) e s. Giovanni(2) abbiano in generale raccomandato ai fedeli del loro tempo di tenersi attaccati alle tradizioni che avevano imparate o per mezzo delle loro lettere od a viva voce. D' onde viene questa poca stima che essi hanno per una via sì acconcia a comunicarci la vera dottrina della Chiesa?

Celebri teologi anglicani i quali riconoscono l'autorità della Tradizione.

Io credo che si debba rendere giustizia ai più moderati fra i nostri fratelli che si staccarono dalla Chiesa, od almeno ai più valenti teologi della religione anglicana. Dacchè noi abbiamo veduto un trattato composto dal dotto

(1) 2. *Thess.* II. 14. — (2) 2. *Joan.* ỷ. 12. - *Ib.* 3. ỷ. 13. 14.

Bullo intitolato: *La difesa della fede di Nicea*, abbiam concepita la speranza di veder l'autorità della Tradizione restaurata, od almeno in qualche parte rimessa in onore fra i più istruiti de' nostri fratelli separati. Il dotto teologo del quale noi parliamo si giova con molta accortezza di tutte le testimonianze dei Padri che vissero prima del Concilio di Nicea per mostrare che questa sacra assemblea non ha fatto che seguire le antiche vestigia dei dottori della Chiesa, per decidere della consostanzialità del Verbo; egli si appoggia a queste testimonianze, e fa notare dappertutto la stima che egli ha per una tradizione sì ben connessa e seguita senza interruzione.

Diciamo la stessa cosa di un altro dotto critico della stessa comunione, al quale andiamo debitori di una bellissima edizione del Nuovo Testamento greco, colle diverse lezioni di molti manoscritti, che egli ha cercati con molta cura e confrontati con una grandissima esattezza. Gli è il celebre Mille, canonico di Cantorbery, il quale imprese ed eseguì quest' opera coll' applauso di tutti i dotti. Pose egli in fronte alla sua edizione prolegomeni pieni di erudizione, nei quali si trovano molte ricerche curiosissime sulle diverse edizioni del Nuovo Testamento greco e sulle varianti. Vi si rinvengono altresì alcune dissertazioni sulla canonicità dei libri del Nuovo Testamento; ve n' ha pure una dottissima sul versetto 7 del capo V della prima epistola di s. Giovanni, di cui egli mostra la autenticità non solo coll' autorità degli antichi manoscritti greci e latini, ma anche col testimonio dei Padri. Primo della schiera egli mette Tertulliano, dappoi s. Cipriano, il quale è molto più chiaro; nè obblia di opporre l'autorità di s. Fulgenzio a quella di Facondo d' Ermiano; dà un gran valore, e con ragione, alla confessione di fede presentata nel 484, al re Unnerico da Eugenio vescovo di Cartagine, in nome di tutti i vescovi dell'Africa, nella quale il versetto in contesa è riferito tutto distesamente. All' ultimo quel valente critico conchiude in virtù di siffatta tradizione, che quel versetto è veramente di s. Giovanni, e che dee essere riconosciuto come formante parte della lettera di lui, e per conseguenza della Sacra Scrittura.

Trattando delle opere canoniche del Nuovo Testamento, Mille riconosce come tali tutte quelle che noi ammettiamo in questo numero, ed anche alcune parti sulle quali v' ebbe un tempo qualche difficoltà, come sono il sudore di sangue riferito da s. Luca, la storia della donna adultera, che leggiamo nel Vangelo di s. Giovanni. Ma finalmente come prova egli mai la canonicità dell' epistola di s. Giacomo, della seconda di s. Pietro, della seconda e della terza di s. Giovanni, dell'Apocalisse e dell' epistola agli Ebrei? Su qual principio rigetta egli la pretesa lettera di s. Paolo a quelli di Laodicea? Io non ho osservato in nessuna parte che egli abbia avuto ricorso allo spirito particolare, a quel gusto ed a quell' istinto capace di far discernere i libri canonici dagli apocrifi; egli non ha fatto uso di quella luce il cui splendore colpisce, come si dice, coloro i quali leggono i Libri santi. Egli è intento unicamente a riferire il sentimento dei Padri, che trascrive anche per disteso nella loro lingua alla testa di ciascun libro o di ciascuna epistola, dopo di averli citati esattissimamente nei prolegomeni. Ecco un metodo degno di un teologo, il quale consiste nell' attaccarsi alla Tradizione in tutto ciò che riguarda i dogmi della fede e la dottrina della Chiesa, secondo la bella massima di Vincenzo di Lerins. « Per evitare tutti i rigiri dell' errore » egli è molto necessario, dice questo celebre scrittore, » che si tenga per regola, nell' interpretazione degli scritti » profetici ed apostolici, il sentimento della Chiesa cattolica. E noi dobbiamo aver cura, noi tutti che viviamo » nel grembo di questa Chiesa, di attaccarci a ciò che fu » creduto in tutti i tempi, in tutti i luoghi e da tutti i » fedeli; posciachè è in questo che consiste veramente e » propriamente la cattolicità, come lo significa la forza » e l' energia di questa parola medesima, che significa » ciò che rinchiude tutto universalmente. Ora noi così » rimanghiamo nella fede cattolica se seguiamo la universalità, l' antichità e la unanimità. Noi seguiremo la universalità, se riconosciamo unicamente per vera fede quella » che tutta la Chiesa professa in tutta la terra; noi seguiremo la antichità se non ci allontaniamo per nulla » dai sentimenti che i santi Padri i quali ci precedettero » hanno manifestamente sostenuti; noi seguiremo la una-

» nimità, se ci attacchiamo a ciò che venne insegnato e » definito nell' antichità stessa dal comune consenso di co- » loro che furono rivestiti del sacerdozio di Gesù Cristo » e che noi dobbiamo riguardare come nostri maestri[1] ».

Sembra che i due celebri scrittori inglesi, di cui abbiamo parlato, seguito abbiano questo saggio metodo: il primo nel trattare della divinità del Verbo, e l'altro in parlando dell' autenticità e della canonicità dei libri del Nuovo Testamento. Se allorquando si tratta delle altre materie contestate, essi seguissero la stessa regola, ci sarebbe speranza di veder bentosto la fine dello scisma e la riunione dei nostri fratelli separati colla Chiesa Romana, che fu sempre così rispettata dagli antichi Padri e dai santi dottori della Chiesa. Nulla più ora resta che da spiegare alcuni passi della Scrittura sui quali si fondano i nostri avversari per appoggiare il lor sentimento.

Spiegazione di alcune parole di Gesù Cristo di cui Lutero abusa.

Lutero ci oppone a prima giunta alcune parole di nostro Signore: *Le pecorelle seguono il lor pastore, perchè esse conoscono la sua voce; ed esse non vanno dietro allo straniero, perchè non conoscono la voce degli stranieri ...... Le mie pecorelle ascoltano la mia voce, e mi tengono dietro*[2]. Dal che egli conclude che i veri fedeli, disegnati dalle pecorelle, hanno un discernimento sufficiente per conoscere quali sono le vere Scritture. Aggiunge che per farlo non bisogna ricorrere all' autorità della Chiesa, ma basta osservare ciò che Gesù Cristo domanda da noi, poichè questo divin Salvatore dice: *Chi vorrà adempire la volontà di chi mi ha mandato, potrà conoscere se la mia dottrina sia da Dio*[3].

Giova l' osservare a prima giunta che la massima stabilita da nostro Signore non riguarda punto in partico-

(1) *Vincent. Lirin. in Comm. c. 2. Multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper et quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quæ omnia vere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fit si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur quam tota per orbem terrarum confitetur Ecclesia; antiquitatem vero ita si ab his nullatenus sensibus recedamus quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse manifestum est; consensionem quoque itidem, si in ipsa vetustate omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.* — (2) Joan. x. 4. 5. 27. — (3) Joan. VII. 17.

lare il discernimento di cui fa d' uopo per conoscere quali sieno le Scritture divinamente inspirate. In tal guisa se si tratta qui del mezzo di conoscere in generale la dottrina di nostro Signore, bisognerà estendere questa regola a tutti i dogmi della religione, e dire che i fedeli altro non hanno che ad ascoltare la voce di Gesù Cristo, il quale loro parla internamente; che essi non hanno che a fare la sua volontà, perchè con ciò saranno in istato di giudicare quali sieno i dogmi che bisogna credere, e quali gli errori che bisogna rigettare; onde riuscirà inutile l' istruirli, perchè saranno sufficientemente illuminati dalla particolare loro luce. Se eglino si smarriscono, sarà indarno il volerli ricondurre sul buon sentiero, perchè eglino non avranno altro a rispondere se non che hanno ascoltata la voce di Gesù Cristo; che hanno posta in pratica la sua volontà, e che in tal guisa possono conoscere ciò che bisogna credere al par di quelli che vogliono ritrarli dai loro errori. Qual confusione nella credenza, quante varietà nei sentimenti, se si ammettesse una regola così difettosa nella sua generalità!

Veniamo ora all' esame particolare di questi passi, e domandiamo ai Luterani che sia quello che essi appellano *ascoltare la voce di Gesù Cristo*. Possiamo noi farlo senza consultare le Scritture, nelle quali questo divin Salvatore fa sentir la sua voce e conoscere i suoi voleri? Prima di averle lette non si può peranco conoscere la sua voce; e come mai in questo primo istante conosceranno che il libro in cui essi tentano di conoscere la voce di Gesù Cristo, è uno scritto divinamente inspirato? Essi non conoscono ancora questa voce; la cercano; non hanno peranco fatto ciò che essa da loro richiede; faticano nel conoscerla; non hanno adunque il mezzo di conoscere in questo momento se il libro che essi consultano è una parte della Sacra Scrittura. Quale è dunque il senso dei passi che ci si obbiettano? Nostro Signore suppone che la sua voce sia già intesa; è d' uopo per ciò che qualcheduno ce ne istruisca. Gesù Cristo parlava a quelli che avevano la ventura di intenderlo, e confermava la sua dottrina tutta celeste coi miracoli che egli operava: *Se non avessi fatte tra di loro opere tali che nessun altro mai fece, sarebbero senza colpa*[1], diceva il divin Sal-

(1) *Joan.* XV. 24.

vatore. Quelli i quali erano nel novero delle sue pecore, ascoltavano la sua voce, e potevano facilmente distinguerla da quella degli stranieri che avevano il carattere di seduttori. Al presente egli ci fa sentire la sua voce col ministero dei pastori: *Chi ascolta voi, ascolta me; e chi voi disprezza, disprezza* me[1], diceva Gesù Cristo ai settantadue discepoli. Ecco come noi ascoltiamo la voce del divin Salvatore; egli è allorquando col dar retta alla voce ed alle decisioni della Chiesa, e coll' esserle sottomessi in tutto ciò che ha deciso, facciamo la volontà di Gesù Cristo; noi siamo allora nell' ovile fra le pecore che ascoltano la voce del Figliuolo di Dio; i pastori ce la fanno sentire; gli è il canale con cui i libri Sacri ed i dogmi della religione ci sono comunicati.

Posto una volta questo principio, e ben fondata la nostra credenza sulla rivelazione divina che ci è notificata dalla Chiesa, nulla ci impedisce di dire, che per le cose particolari che bisogna fare e che riguardano la salute, coloro che sono nel numero delle pecore e che hanno lo spirito d' obbedienza, conoscono ciò che bisogna praticare per ottenere il regno de' cieli. Imperciocchè in quella maniera che il gusto delicato fa distinguere la differenza dei sapori che si trovano nel mangiare; così un fedele avendo il cuore ben disposto, e l' intenzione d' impetrare da Dio le cognizioni che gli sono necessarie per la salute, sarà capace di discernere la dottrina sana e sicura che conduce alla vita dall' errore che potrebbe sedurlo. È questa la comparazione di cui si giova Melchior Cano. Ma è sempre vero, che per ciò che riguarda le quistioni particolari del dogma non appartiene ai privati di giudicarne. La regola della fede dee essere la dottrina della Chiesa, non già lo spirito proprio dei privati; onde allorquando alcuni vollero persuadere ai fedeli d' Antiochia, che non si poteva ottener salute senza la circoncisione, non si ebbe già ricorso a verun fedele in particolare per lo scioglimento di questa difficoltà sotto il pretesto che egli avesse, mercè un istinto od un gusto comunicato dal Santo Spirito, i lumi necessari per risolvere questa quistione; ma si stabilì concordemente che era d' uopo spedire a Gerusalemme[2] per

(1) *Luc.* x. 16. — (2) *Act.* xv. 2 *et seqq.*

consultare gli apostoli ed i seniori, e loro proporre questa difficoltà. Essi dunque si adunarono per esaminare e risolvere quest' affare; e dopo di aver molto conferito insieme intorno ad esso, si risolvette dagli apostoli e dai seniori con tutta la Chiesa di scrivere ai fedeli d' Antiochia in questi termini: *Gli apostoli e i seniori fratelli, ai fratelli gentili che sono in Antiochia .... salute ..... È paruto allo Spirito Santo e a noi;* come per notare che la decisione veniva per vero dire principalmente dal Santo Spirito, ma che doveva essere notificata ai fedeli col canale dei primi pastori, e non col mezzo di questo Spirito particolare.

Quale sia la unzione interna di cui parla s. Giovanni, e l' insegnamento prodotto da questa unzione.

Ma perchè volere assoggettarci ad uomini per la nostra credenza? dicono i pretesi riformatori. L' apostolo s. Giovanni non ha egli detto ai fedeli, cui ha scritta la sua prima lettera(1), che l' unzione che essi avevano ricevuta dal Figliuolo di Dio rimaneva in essi; che non avevan eglino bisogno che alcuno gli ammaestrasse, perchè questa stessa unzione loro insegnava ogni cosa, essendo essa medesima la verità, ed esente da ogni menzogna; e che in siffatta guisa essi non avevano che a persistere in ciò che loro insegnava? Quest' unzione interna che si trova in ciascun fedele sembra essere la stessa cosa del testimonio del Santo Spirito che noi riceviamo in noi medesimi, e che ci dà un' intera persuasione ed un pieno convincimento della verità delle Scritture e dei dogmi della religione, senza che sia necessario di ricorrere al testimonio degli uomini, di qualunque carattere essi possano essere ed a qualunque dignità sieno sollevati.

A ciò noi rispondiamo che l' unzione di cui parla s. Giovanni, suppone che un fedele, il quale abbia la ventura di aver ricevuta la grazia di quest' unzione, sia già istruito di tutti i misteri, la cognizione dei quali gli è necessaria per la salute: non si tratta dunque dei motivi dai quali è determinato a credere che i libri della Scrittura sieno stati divinamente inspirati. In fatto si scorge che s. Giovanni si indirizzava a coloro i quali erano pienamente istruiti. *Io non vi ho punto scritto,* dice questo apostolo(2), *come a persone le quali non conoscono la*

(1) 1. *Joan.* II. 27. — (2) *Ibid.* ỳ. 21.

verità, ma come a coloro che la conoscono. Ora quelli che hanno già ricevuta la dottrina della Chiesa, e che ne sono abbastanza forniti per istruirne gli altri, sono appunto quelli che si possono riguardare come dotati dello spirito di sapienza e di intelligenza, che hanno attinta dalla Scrittura e dalla Tradizione; e l'unzione interna loro basta per rigettare tutto ciò che è contrario alla fede ed alla sana dottrina della Chiesa: essa basta anche a coloro che ascoltano sempre con sommessione la voce di questa madre comune dei fedeli, onde conoscere le cose che lor sono necessarie per la salute nel loro stato. Quest'unzione, che essi hanno ricevuta col dono della grazia, gli illumina nelle cose che essi debbono credere e praticare. Era quest'unzione interna che aveva dato al grande s. Antonio l'intelligenza dei misteri e dei dogmi che gli erano proposti dalla Chiesa come articoli di fede. Gli è in questo senso che *l'uomo spirituale giudica di tutto, e non è giudicato da veruno*(1), perchè dalla grazia avendo quest'unzione dello spirito, ha nello stesso tempo il discernimento necessario per conoscere le cose utili alla salute, e per rigettare tutto ciò che vi sarebbe di opposto. La carità luminosa che è inseparabile da questa unzione dello spirito distorna il cuore da tutti i pensieri delle cose caduche, fissandolo ed attaccandolo, per così dire, alla considerazione delle cose del Cielo; in guisa che l'anima dell'uomo spirituale, sempre disposta a ricevere la luce del Cielo colla attenzione che continuamente mette nel consultare la legge divina e la sovrana sapienza, è più in istato di giudicare delle cose che possono contribuire alla sua salute ed alla sua perfezione, che non coloro i quali fidando nelle loro cognizioni acquisite e nello studio delle scienze sottili, non sono dopo tutto ciò che del numero di coloro che l'Apostolo appella(2) *uomini animali e carnali che non capiscono le cose dello Spirito di Dio.* Noi veggiamo in s. Teresa un esempio degli effetti che quest'unzione dello spirito può produrre in un cuore; e con quanta luce essa illumini l'anima di chi abbia ricevuta la carità ed i doni della grazia santificante che inseparabilmente l'accompagnano; ed è in questo senso che s. Agostino aveva per costume di dire che non si penetra la verità se non per mezzo della carità: *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

(1) 1. *Cor.* II. 15. — (2) *Ibid.* ŷ. 14.

Ma si può forse da ciò conchiudere che quest'unzione dello spirito è, generalmente parlando, un mezzo per conoscere qual sia la dottrina della Chiesa, e che non si ha d'uopo di verun altro che ci istruisca? Egli è come si dicesse, ripiglia s. Agostino[1], che bisogna aspettare la discesa dello Spirito Santo per ricevere la cognizione di tutte le verità che egli insegnò agli apostoli scendendo sopra di essi nel giorno della Pentecoste. Egli è anche come si sperasse di essere innalzato fino al terzo cielo al pari di s. Paolo per ricevervi la rivelazione dei misteri, di cui non è permesso ad un uomo di parlare. Se si dee far conto di questa unzione per essere istruito di tutte le verità della religione, senza che si abbia bisogno di alcuno che ce ne ammaestri, perchè dunque l'Apostolo ci dice[2] che Gesù Cristo dopo di essere salito al Cielo, ha distribuiti agli uomini diversi doni, ed ha stabilita nella sua Chiesa per la perfezione dei santi una varietà di misteri; che gli uni sono apostoli, gli altri hanno il dono della profezia per la interpretazione delle Scritture; altri sono appellati evangelisti, perchè sono incaricati di predicare il Vangelo; ed in oltre vi sono anche pastori e dottori; e questi a che saranno destinati, se non a condurre, a governare e ad istruire i fedeli? Ma d'altronde se quest' unzione insegna ai fedeli tutto ciò che essi debbono credere, senza che abbiano bisogno di pastori e di dottori che li conducano e gli istruiscano, perchè mai i genitori hanno tanta cura di fare istruire i loro figliuoli? È questa la saggia osservazione di Melchior Cano[3]. Perchè i popoli fedeli si affrettano ad andare nelle sante assemblee, secondo il costume dei primitivi Cristiani, per apprendervi le verità della salute, per udirvi la spiegazione del Vangelo? Non è dunque più necessario il leggere i Libri sacri, nè ascoltare i pastori per riceverne da essi la spiegazione, se, come pretendono i nostri avversari, noi la riceviamo dall' unzione dello Spirito, che abbiamo al di dentro di noi medesimi. « Evitiamo, dice s. Agostino, » queste superbissime tentazioni[4], e ben consideriamo » che l' apostolo s. Paolo stesso, quantunque istruito

(1) *Aug. Prol. lib. de Doctr. christ. n.* 5. — (2) *Ephes.* IV. 8 *et seqq.* — (3) *Melchior Canus de Locis theol. l.* II. *c.* 8. — (4) *Aug. Præf. in lib. de Doctr. christ. n.* 6.

» dalla voce e dallo Spirito di Dio medesimo, fu man-
» dato ad un uomo per apprendere da lui quello che
» dovea fare, nel ricevere i sacramenti e nel divenir membro
» della Chiesa (1). Consideriamo pure che Cornelio, il cen-
» turione, le cui preghiere erano state esaudite e le elemo-
» sine ricevute e gradite innanzi al trono di Dio, secondo
» che l'Angelo ne lo assicurò, fu rimandato ciò nullameno a
» s. Pietro (2) per essere istruito, e per imparare da esso lui
» ciò che bisognava credere, ciò che bisognava sperare,
» ciò che bisognava amare». S. Agostino prova anche la stessa
cosa coll'esempio dell'eunuco della Regina d'Etiopia, al quale
Dio non mandò un angelo per istruirlo, ma il santo dia-
cono Filippo (3), che gli spiegò la Scrittura in quel vati-
cinio di Isaia che egli leggeva e che non comprendeva.
Al che il santo dottore aggiunge questa riflessione (4), che
un uomo il quale crede di aver ricevuta da Dio la in-
telligenza della Sacra Scrittura, allorquando è consultato
da alcuno per capirne il senso, non sarà giammai d'av-
viso di rimandarlo a Dio, dicendogli che è dallo Spi-
rito Santo che egli dee ricevere quest' intelligenza senza
consultare gli uomini che possono esser capaci di di-
chiarargliene il senso, e che per questo sono stabiliti
nella Chiesa: il qual ufficio appartiene ai pastori ed ai
dottori.

Egli è vero che s. Agostino in un altro luogo rico-
nosce che è Dio solo, propriamente parlando, che ci
istruisce coll' illuminarci internamente; ma ciò non esclu-
de punto il ministero dei dottori e dei predicatori, che è
sempre necessario, come lo suppone questo santo dot-
tore, di cui ecco quale sia la sentenza: « Il suono delle
» nostre parole, dice egli (5), colpisce le vostre orecchie;
» ma il vero maestro è al di dentro. Per ciò che mi ri-
» guarda io ho parlato a tutti; ma quelli ai quali una
» siffatta unzione non parla internamente, si ritirano ed
» escono dalla Chiesa sempre del pari ignoranti. Le i-
» struzioni che si danno e che colpiscono le orecchie
» del corpo possono essere riguardate come soccorsi ed
» avvertimenti; ma colui che insegna ed istruisce i cuori
» è nel Cielo, ove ha il suo trono e la cattedra da cui

(1) *Act.* IX. 7. — (2) *Ibid.* X. 5. 6. — (3) *Act.* VIII. 29 *et seqq.* —
(4) *Aug. loco citato n.* 3. — (5) *Aug. Tract.* IV. *in Epist. s. Joan.*

» insegna. Non crediate che un uomo istruisca veramente » un altro uomo; noi possiamo avvertirvi collo strepito » e col suono della nostra voce; ma se voi non siete i» struiti da colui che solo può istruirvi internamente, tutto » il romore che noi facciamo colle nostre parole diviene » inutile ed è senza frutto. *Si non est intus qui doceat,* » *inanis est strepitus noster* ». Ecco la più giusta idea che si possa dare di questa unzione interna. Dopo che un dottore, od un predicatore ha parlato, bisogna, perchè l'istruzione che ha colpite le orecchie sia utile, che il maestro interno parli: egli è veramente che insegna: *Interior ergo magister est qui docet. Christus docet, inspiratio ipsius docet. Ubi illius inspiratio et vocatio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba.* Ed è in questo senso, secondo s. Agostino, che nostro Signore dice ai suoi apostoli nel Vangelo (1): *Non desiderate di essere chiamati dottori e maestri, perchè voi non avete che un dottore ed un maestro solo, che è Cristo.* Dopo di aver chiarito colla dottrina e colle parole stesse di s. Agostino ciò che noi dobbiamo intendere per quest' unzione, di cui parla s. Giovanni, ci sia permesso di fare una domanda ai nostri avversari.

I nostri avversari cadono nel circolo vizioso che essi a noi rimproverano.

Se noi domandiamo loro al presente perchè dicano che noi non abbiamo bisogno dell' autorità della Chiesa per conoscere quali sono i veri libri della Sacra Scrittura, ci risponderanno che ciò si è perchè l'apostolo s. Giovanni loro dice che l' unzione da essi ricevuta loro insegna tutte le cose, e che non fa d'uopo che alcuno gli istruisca. Se noi chiediamo ad essi ancora, perchè sieno persuasi che queste parole di s. Giovanni formano veramente parte della Sacra Scrittura, che cosa essi possono rispondere? Diranno forse, perchè sono cavate da un libro canonico? Ma come mai hanno essi giudicato che questa prima epistola di s. Giovanni sia un libro canonico, prima di avervi trovato che quest' unzione era sufficiente per darci il discernimento dei libri sacri da quelli che sono apocrifi? Quale regola avevano essi per assicurarsene? Saranno adunque costretti a dire, che essi credono che la Santa Scrittura sia veramente canonica, perchè l'unzione di cui parla s. Giovanni gli istruisce bastantemente

(1) *Matth.* XXIII. 8. 10.

intorno a ciò, e perchè essi sono convinti che questa unzione interna è il vero mezzo di giungere ad una tale cognizione, perchè la Sacra Scrittura ce la propone come la regola che noi dobbiamo seguire. In tal guisa la Scrittura somministrerà la prova della sufficienza di questa unzione, e questa sarà la nostra regola per assicurarci che i libri della Scrittura sono veramente canonici. Non è questo il *circolo vizioso* che i nostri avversari ci rimproverano allorquando ci fanno l' obbiezione, che noi stabiliamo l' autorità e la infallibilità della Chiesa col testimonio della Scrittura, e dall' altro lato fondiamo tutta la nostra credenza riguardo alla canonicità dei sacri Libri sull' autorità della Chiesa, in guisa che il motivo il quale ci ha fatto credere che un tal libro sia canonico piuttosto di un altro, si è che l' uno ci è proposto come Scrittura divina dalla Chiesa, e l' altro non è investito della stessa autorità? Ecco la difficoltà che ci si propone; e ci si dice esser questo un circolo vizioso che ricade nel difetto appellato dai logici *petizione di principio*. Prima di sciogliere questa difficoltà, potremmo dire ai nostri avversari che, posciachè essi medesimi avranno mostrato non esservi circolo vizioso nel loro sistema, noi tenteremo di dimostrare non esservene punto nel nostro. Se coloro i quali sostengono che lo spirito particolare e la persuasione interna sono l' unico mezzo per ben discernere i libri sacri da quelli che nol sono, rispondono bene alla difficoltà che loro si propone intorno al circolo vizioso, noi potremo forse impiegare le loro risposte per iscioglierе la obbiezione che ci si fa.

Ma siccome i loro principii ed i nostri sono diversi, noi non abbiamo nulla a sperare dalla loro parte. In tal guisa, senza aspettar ciò che essi possono dire a questo proposito, noi rispondiamo che la Chiesa, più antica delle Scritture di cui essa era depositaria, non tragge dalle sole Scritture la sua autorità; che independentemente dalla infallibilità che le divine Scritture le attribuiscono, essa ha almeno tutta la autorità che può avere una società umana; che essa ha anche tutta la autorità che le vien data dalla santità dell' Ente Supremo che le ha fatto sentire la sua voce anche prima che le Scritture esistessero, ed ha spiegato su di essa e per essa il suo potere prima

di confidarle i suoi oracoli. Così noi crediamo alla Chiesa come ad una società, la quale ha meritata la nostra credenza prima anche che esistesse alcuno dei Libri divini de' quali essa è depositaria; ed è da lei che noi riceviamo le Scritture alle quali prestiamo fede. Qui non vi ha circolo vizioso.

Analisi di alcuni capitoli del libro di Holden intitolato *Analisi della fede.*

Ma per terminare di sciogliere questa difficoltà desunta da ciò che si suole appellare *circolo vizioso*, bisogna un po' più rallargarci, ed enumerare partitamente i motivi che ci determinano a credere. Ciò che noi siamo per dire a questo proposito è preso da un trattato che ha per titolo: *Analysis fidei christianæ*, composto da Enrico Holden, inglese, celebre dottore della Facoltà teologica di Parigi. Questo libro fu stampato per la prima volta nel 1655 coll' approvazione dei dottori, e ristampato nel 1685 con una novella approvazione di Cocquelin, cancelliere della Chiesa di Parigi. Noi daremo qui l'analisi di alcuni capitoli del primo libro di quest' opera di Holden, perchè essa è divenuta assai rara, e perchè ha trattata solidamente la materia di cui si parla (1).

Ecco ciò che egli si propone di esaminare nel cap. VI del primo libro (2): Si dee forse risolvere la fede divina e cattolica risalendo al ragionamento che può fare ciascun privato? Per rispondere a questa domanda egli suppone come cosa da lui prima provata, che la Scrittura sola non è un mezzo sufficiente per tutti i privati onde conoscere le cose che furono rivelate. Prova dappoi che il mezzo con cui si può giungere alla cognizione certa delle cose rivelate, dee essere alla portata di quelli i quali debbono credere, e che dee essere comune onde servir di regola a tutti coloro che sono chiamati alla fede; ed afferma che la Provvidenza divina vi abbia provveduto in ciò che gli uomini possono avere una certezza delle cose rivelate, perchè esse loro sono proposte da coloro che

(1) ✻ L'operetta del dott. Holden, veramente classica, or più non è così rara come ai tempi del Vence. Se ne fecero in Francia alcune edizioni, ed una pure nel 1767, della quale non sappiamo perchè si taccia in questa Dissertazione: ed un'altra pure è uscita in Venezia dai torchi del Baglioni, l' anno 1770. Ciò nondimeno, parlandosi in essa dell' argomento che abbiamo sott' occhio, con tanta profondità, giova il riferire anche oggidì un estratto della medesima.

(2) *Holden. Analysis fidei, l. 1. c. 6. lect. unica.*

debbono condurli e reggerli, e che incessantemente vegliano sopra di essi, dovendo render conto delle loro anime. Sono, dice egli, i pastori ed i direttori della società dei fedeli e dell' assemblea cristiana che pel loro dovere e pel loro stato sono tenuti ad avere una cognizione esatta delle cose rivelate, e dei mezzi co' quali si può essere sicuro di giungere alla cognizione delle medesime. Egli osserva inoltre, che tutti i raziocini che può fare un privato, e che può trarre dalla stessa Scrittura, non possono essere un mezzo per iscoprire la verità delle cose rivelate; ed aggiunge che se fosse permesso a ciascun privato di dare i suoi pensamenti per regole, e per un mezzo di conoscere ciò che fu rivelato, e di sceverarlo da ciò che non lo è punto, senza ricorrere ad un giudice che debba condurci in quest' esame, non vi sarebbe regola comune ed uniforme per unire i fedeli nell' unità di una stessa credenza.

Nel capo VII(1) egli si propone di esaminare, se determinare si debba la fede divina col risalire ad un istinto del Santo Spirito comunicato a ciascun privato per giudicare della canonicità dei Libri sacri e degli altri punti della rivelazione. Il nostro dottore confessa che egli non avrebbe mai potuto credere, che un gran numero di coloro i quali vogliono essere appellati Cristiani fossero giunti ad un tale grado di follia e di stravaganza, se i suoi occhi e le sue orecchie non gli avessero renduta una sicura testimonianza, che vi avean uomini, i quali si erano appoggiati a quest' istinto, od a questa particolare inspirazione, di cui mostra la ridicolaggine ed il fanatismo. Egli osserva molto acconciamente, che questo sistema non è però un' invenzione dei nostri avversari, giacchè fin dal principio della Chiesa furono condannati alcuni per aver avute le stesse idee. Sant' Ireneo rigetta con indegnazione la pretesa di un uomo nomato Marco, il quale affermava di aver ricevuta la sua dottrina, o per meglio dire i suoi errori, da una rivelazione che egli preferiva agli scritti ed alle tradizioni degli apostoli. Tertulliano dice la stessa cosa di Apelle, e quasi tutti gli antichi hanno parlato nello stesso modo dell' eresiarca Cerinto. Dopo questi tempi si videro i Messaliani appellati

(1) *Holden. Analysis fidei, l. 1. c. 7. lect. unica.*

Euchiti dai Greci a motivo che non avevano altro esercizio tranne la preghiera: essi furono condannati dalla Chiesa, non già precisamente per ciò che dicevano, che per mezzo della preghiera essi ricevevano molte sante inspirazioni, ma perchè pretendevano di ricevere tutti i lumi necessari onde aver cognizione di tutti i mezzi coi quali si può giungere alla salute. S. Epifanio e s. Agostino fanno menzione di questi eretici, che si possono riguardare come gli antecessori dei nostri fratelli separati in ciò che risguarda lo spirito particolare. Holden conchiude questo capitolo mostrando la ridicolaggine della loro pretesa. Al sentir le loro parole, dice egli, non si affermerebbe che si esercitano del continuo in sublimi contemplazioni? Non si crederebbe forse che questi spiriti elevati, separandosi dalla comunanza del popolo, menano una vita tutta celeste in una profonda pace e tranquillità d'animo? Ciò nullameno si sa che essi accordano questo favore dell'istinto e della inspirazione a coloro che sono della feccia del popolo, a coloro che vivono fra lo strepito ed il tumulto degli affari e delle brighe, a quegli stessi i quali si trovano fra le turbolenze ed agitazioni delle armi.

Ella è dunque una conseguenza necessaria che per fissare tutte le nostre incertezze ed unirci ad una stessa credenza, bisogna aver ricorso all'autorità; ed ecco l'idea che egli ci dà di quella che noi dobbiamo riconoscere (1). È un principio riconosciuto in ogni tempo nella Chiesa, che non si può sostenere e proporre per una verità cattolica e rivelata se non ciò che fu ricevuto dai nostri Padri e dai santi dottori che ci precedettero, e ciò che essi ci lasciarono come una dottrina derivata dagli apostoli, e trasmessa infino a noi con una successione non interrotta. La Chiesa in tutti i tempi ricevette questo principio, e non ebbe altro metodo, non altro mezzo di questo in fuori, per far conoscere le cose che essa aveva ricevute come rivelate: essa ha sempre voluto che si risalisse alla dottrina degli apostoli, che è quella di Gesù Cristo, e di cui essa ha ricevuto il deposito per farlo trapassare di secolo in secolo. Nè per convincerci di questa verità abbiamo bisogno di considerare la Chiesa come

(1) *Holden. Analysis fidei, l. 1. c. 8. lect. 3.*

quella che ha ricevuto il privilegio dell' infallibilità; noi la consideriamo come una società antichissima fondata coi miracoli, rassodata col sangue dei martiri, luminosa per la santità delle massime che vi si insegnano. Essa è quella città posta sopra una montagna, e che è visibile a tutti coloro che vogliono entrarvi; in guisa che tutti possono a vicenda confortarsi a farlo, dicendosi gli uni agli altri: *Venite, saliamo al monte del Signore, alla casa del Dio di Giacobbe*(1). Coloro che vi stanno per governare si sono sempre conformati alle stesse regole ed hanno sempre avuti gli stessi principii di credenza. Non vi si può notare alcuna interruzione: ci si mostra una successione continua di dottori e di pastori stabiliti per insegnar sempre la stessa dottrina, ed incaricati di allontanar quella che potrebbe essere contraria, e di proscriverla se voleva introdursi; quest' è ciò che venne sempre praticato dopo lo stabilimento di una siffatta società. Possiede essa alcuni libri che riguarda come contenenti la rivelazione delle cose che Dio, mercè la sua bontà, la sapienza e provvidenza sua, ha voluto far conoscere a coloro ch' egli chiama ad un' eterna felicità. È in questi scritti, di cui la Chiesa ci dà la intelligenza ed il vero senso, che noi troviamo i mezzi di renderci capaci delle promesse degne della liberalità e della magnificenza di un Dio così grande e così possente. È a questa società che tutte le nazioni, le quali han voluto vivere secondo le massime della più soda pietà, vennero in folla per abbandonare gli errori di una vita sregolata, e per rinunciare ai delitti che disonorano la vita umana, secondo quel che Isaia aveva annunciato(2): *La montagna sulla quale sarà costruita la casa del Signore, si solleverà al disopra dei colli, e tutte le nazioni vi accorreranno in folla.* Che se io congiungo una tradizione ben continuata di una stessa dottrina con questa idea della Chiesa, di cui non considero ancora il privilegio dell' infallibilità accordato da Gesù Cristo; queste due considerazioni debbono fare sul mio spirito una impressione sufficiente per determinarmi a credere che i libri ricevuti in questa società come divinamente inspirati, debbono essere riguardati come santi e come canonici. Ogni

(1) *Isai.* II. 3. — (2) *Ibid.* II. 2.

spirito ragionevole si sente pressato e colpito da motivi così possenti; e col soccorso della grazia, mai sempre necessaria per fare un atto sovrannaturale di una fede divina, si viene finalmente ad una adesione perfetta a tutte le verità rivelate, ed allora si resta persuaso che quelle le quali ci vengono proposte dalla Chiesa furono rivelate.

Conclusione che Holden trae da questi principii.

Ecco finalmente la conchiusione che Holden trae da tutti questi principii, che noi possiamo riguardare come i motivi di credibilità. È abbastanza chiaro, dice egli (1), che quest' analisi della fede cristiana non va a ricadere in quel labirinto di un circolo vizioso in cui si trovarono impacciati alcuni teologi, i quali hanno stabilita l' analisi della fede sopra un altro principio: posciachè allorquando si chiede ad essi come sieno persuasi che la Scrittura è la parola che Dio ci ha rivelata, essi dicono che ne sono convinti dalle decisioni della Chiesa: se loro si domanda di bel nuovo come sieno convinti che la decisione unanime fatta dalla Chiesa è infallibile ed esente da ogni errore, rispondono ch[illegible] hanno appreso dalla parola di Dio medesimo, che così ce lo ha rivelato: in guisa che non volendo riconoscere per fondamento della fede una certezza ed una evidenza fondata sui lumi naturali, essi cadono inevitabilmente in un circolo vizioso, e per una strana incoerenza, privano la fede di quegli argomenti che a lei somministra la ragione. Perciocchè fu la ragione che convinta della verità di lei, per mezzo di fatti incontrastabili ne' quali chiaramente risplendeva l' intervento della Divinità, dispose gli uomini ad abbracciarla. Essi in cambio, aggiugne egli, pretendono che esseri dotati di mente e di giudizio, nell' assentire alla fede, abbiano una certezza diversa e superiore a quella di cui è capace la mente stessa e il raziocinio dell' uomo (2); essi stentano a riconoscere che tutte le prove, ed anco le ragioni più evidenti colle quali noi mostriamo la serie e la tradizione delle verità della fede che ci vennero tramandate, sieno capaci di condurci ad una certezza che non lasci più alcun dubbio e sia scevra da ogni errore.

(1) *Holden*. c. 9. *lect*. 2. — (2) ✻ Sembra che il complesso dell'argomentazione a cui si appoggia il dott. Holden richiegga in questo luogo una tale parafrasi. Del rimanente, la sentenza dell' autore è espressa così: «.... fidem quam ipsa ratio format et efficit, ratione expertem reddunt; voluntque homines rationales, mentis ac judicii participes, in fidei assensu certiores esse quam vel ratio postulat, vel approbat ».

E perciò essi sono d'avviso che ad onta di tutti questi motivi è pur d'uopo, per arrestare i dubbii di uno spirito vacillante, l'aver ricorso ad un istinto e ad una particolare inspirazione per dare alla nostra adesione un'intera certezza fondata sulla infallibilità dello stesso Iddio. Ma per ciò che ci riguarda, prosiegue egli, noi non crediamo che la certezza della fede divina e della religione cristiana possa essere fondata ed appoggiata solamente sopra simili opinioni. Confessiamo che per consentire alle verità della fede cristiana noi abbiamo bisogno della grazia dello Spirito Santo, nello stesso modo che essa è necessaria per fare atti di speranza, di carità e di ogni altra virtù sovrannaturale; ma sosteniamo nel tempo stesso che la certezza del nostro consenso non è già fondata sopra questi moti e sopra queste inspirazioni, che sono invisibili e sconosciute agli altri; e pretendiamo che questa infallibilità, la quale forma la nostra certezza per ciò che riguarda la fede e la religione cristiana, è fondata sopra quella tradizione universale e non interrotta che diviene un mezzo di credibilità ed un motivo di certezza atto a convincere ogni spirito fornito di ragione e che sia a portata di conoscerlo. Imperocchè tutto ciò che forma la materia e l'oggetto di questa tradizione, è esposto alla cognizione di tutti coloro che vogliono porvi mente: non bisogna avere che occhi ed orecchie. Farebbe d'uopo il rendersi cieco per non vedere ciò che si crede fra i Cristiani, e quali sono gli esercizi della loro religione. Tutto ciò che forma l'oggetto del culto, e lo compone, è esposto, per così dire, alla vista di tutto il mondo. Vi si osservano sette sacramenti, che sono amministrati in nome della santissima Trinità; vi si mira offerto l'adorabile sacrificio; vi si scorge che si fanno alcune preghiere pei vivi e pei morti; vi si invocano i santi che sono nella gloria, e si implora la loro intercessione presso Dio. Nessuno può dubitare che questi articoli non sieno l'oggetto e la materia del culto, e che essi appartengano alla religione. Tutte le verità che vi si insegnano risalgono fino alla più antica tradizione; ed è per mezzo di essa che tutte ci sono comunicate. Ecco il motivo che ci induce a consentirvi: e noi alla fine veniamo alla rivelazione, che ci fa credere tutte le verità le quali appartengono alla re-

ligione, perchè Dio non può essere ingannato, e non può ingannarci allorquando ci parla. Ecco in sostanza tutto il sistema di Holden riguardo all'analisi della fede. Unendo in siffatto modo queste due cose, la Tradizione conservata nella Chiesa, e l'autorità di questa medesima fondata sui motivi di credibilità, non cadremo in quel che si chiama il circolo vizioso o la petizione di principio.

Conformità del metodo di Holden con quello di s. Agostino.

A noi pare che questo metodo sia tanto più solido, quanto che sembra essere conforme a quello che s. Agostino ci ha delineato, scrivendo contro i Manichei, i quali volevano delle dimostrazioni, e ne promettevano a coloro che sembravano disposti ad abbracciare i loro errori. È in tal guisa che essi avevano sedotto s. Agostino; ma non poterono eseguir le promesse che gli avevano fatte. Questo santo dottore era persuaso al contrario, dappoichè fu rientrato nel grembo della Chiesa ed allorquando era già sacerdote, che l'uomo ha bisogno di un'autorità per essere condotto al vero. È questo il principio che egli stabilisce in un'eccellente opera che ha per titolo: *Dell' utilità di credere*. « La vera religione, dice egli(1), » non può essere abbracciata dall'uomo senza il soccorso » di un'autorità grave, cui sia giusto e ragionevole di sot- » tomettersi; e bisogna credere a prima giunta alcune » cose, che non si concepiranno, se non dopo di essersi » renduto degno di averne la intelligenza con una saggia » condotta ». Ma come conoscere a quale autorità sia giusto e ragionevole di sottomettersi? « La sapienza di Dio » vi ha provveduto, dice s. Agostino(2), cogli oracoli dei » profeti, colla umanità e colla dottrina di Gesù Cristo, » coi viaggi degli apostoli, coi patimenti dei martiri, coi » patiboli cui essi furono appesi, col sangue che hanno » versato, colla morte che han sofferta, colla vita edifi- » cante ed esemplare dei santi, e coi miracoli che hanno » operati in luoghi, tempi e circostanze convenienti. » Avendoci adunque Iddio dato un soccorso così potente, » ed avendoci fornito e mostrato un progresso sì porten- » toso e sì ammirabile, possiamo noi opporre la minima » difficoltà a gittarci con fidanza ed a tenerci nel seno » di una Chiesa, la cui autorità si è stabilita a segno di » farsi conoscere da tutto il genere umano, cominciando

(1) *Aug. de Util. cred. c.* 9. *n.* 21. — (2) *Ibid. c.* 17. *n.* 35.

» dalla Sede Apostolica e seguendo la successione dei ve-
» scovi, malgrado tutti gli sforzi inutili degli eretici,
» i quali furono condannati in parte dalla credenza me-
» desima dei popoli, dal peso delle decisioni dei Concili,
» ed anche dallo splendore e dalla maestà dei miracoli?
» Diciamo pure che il non voler riconoscere questa au-
» torità come la più rispettabile, ed il ricusare di sotto-
» mettervisi, è sicuramente il colmo dell' empietà, o l' ef-
» fetto di una arroganza, la quale ci precipita nell' abis-
» so. *Cui nolle primas dare, vel summæ profecto impie-*
» *tatis est, vel præcipitis arrogantiæ* ». Al che aggiunge
il santo dottore, che se non v' ha mezzo sicuro di far
giungere lo spirito dell' uomo alla sapienza salutare, se
non allorquando la fede e la sommissione lo preparano
a fare un uso legittimo della sua ragione; non v' ha nulla
di più ingrato e di più irragionevole che di voler resi-
stere al soccorso che Dio ci presenta, e ad una autorità
la quale ha tanto potere e tanta forza (egli parla sempre
dell' autorità della Chiesa): *Quid est aliud ingratum esse
opi atque auxilio divino, quam tanto robore præditæ au-
ctoritati velle resistere?*

Seguendo con metodo questa dottrina di s. Agostino
si vedrà chiaramente, che allorquando si tratta di far l' a-
nalisi della nostra fede o della dottrina cristiana si viene
finalmente all' autorità della Chiesa, non peranco consi-
derata come quella che ha il privilegio dell' infallibilità,
ma riguardata come una società che si sostiene mercè la
successione de' suoi vescovi contro gli sforzi degli ere-
tici, i quali sono sempre repressi dalla fede dei popoli,
dalle decisioni dei Concili, e dallo splendore e dalla mae-
stà dei miracoli: società fondata per vegliare al deposito
della verità e delle cose rivelate, inaffiata dal sangue dei
martiri ed adorna di tutte le virtù dei santi; società che
sussisteva anche prima di Gesù Cristo nella persona dei
giusti che vivevano presso gli Ebrei; società la cui ori-
gine risale fino al principio del mondo; società alla quale
appartengono i patriarchi e tutti i santi che vissero prima
della formazione del popolo ebreo; società la cui auto-
rità è più antica delle Scritture, il deposito delle quali
ad essa venne confidato. È da tutti questi privilegi che
si desume la maggior parte dei motivi di credibilità ai

quali bisogna risalire, facendo l' analisi della fede; e d' allora in poi la nostra fede non è punto appoggiata sopra un circolo vizioso.

I nostri avversari pretendono di autorizzarsi anche con un vaticinio di Geremia rammentato da s. Paolo.

Ma prima di impor termine a questa dissertazione, bisogna anche spiegare alcuni passi della Scrittura, di cui si servono coloro i quali vogliono riportarsi al gusto od al sentimento interno, che è lo spirito particolare o la inspirazione accordata, secondo la loro sentenza, a ciascuno dei fedeli. Quella fra tutte le testimonianze della Scrittura che loro sembra più espressa su quest' argomento, è tratta dal capo XXXI del profeta Geremia, di cui tali sono le parole: *Viene il tempo*, dice il Signore, *in cui farò una nuova alleanza con la Casa d' Israele e con la Casa di Giuda: alleanza non come quella che io contrassi co' padri loro, alloraquando li presi per mano a fine di trarli dalla terra d' Egitto; alleanza che essi violarono; ed io esercitai il mio potere sopra di essi*, dice il Signore. *Ma questa sarà l' alleanza che io farò colla Casa d' Israele dopo* che *quel tempo* sarà venuto, dice il Signore. *Imprimerò la mia legge nelle loro viscere, e la scriverò ne' loro cuori; e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo; e ciascuno di essi non avrà più bisogno di insegnare al suo prossimo ed al suo fratello, dicendo: Conosci il Signore; perocchè dal più piccolo fino al più grande tutti mi conosceranno*, dice il Signore; *giacchè io perdonerò la loro iniquità, e non avrò più memoria de' loro peccati*(1). S. Paolo non ci lascia dubitare che tutta questa profezia non debba intendersi della grazia della novella alleanza(2); ed egli si giova di queste parole del Profeta per provare agli Ebrei essere necessario, secondo la promessa di Dio, che il Signore contraesse una nuova alleanza cogli uomini; che se egli ferma un' alleanza detta novella, l' altra dee adunque essere riguardata come antica e come vecchia, e quindi vicina al suo fine. In tal guisa fino dai tempi di Geremia questo profeta riguardava l' alleanza fatta col popolo ebreo al tempo di Mosè come invecchiata e prossima al suo termine. Quest' applicazione di s. Paolo è giusta, e ci dee far rigettare il sentimento di coloro, i quali applicano questo vaticinio all' alleanza che Dio fece cogli Ebrei al

(1) *Jerem.* XXXI. 31 *et seqq.* — (2) *Hebr.* VIII. 8 *et seqq.*

tempo di Esdra e di Neemia dopo il ritorno dalla cattività. Come non si scorge che i detti di Geremia non possono convenire a quest' alleanza, la quale d' altronde non era nuova, non essendo altro che una rinnovazione dell' antica, invece che quella di cui parla Geremia era all' intutto nuova, e non doveva essere scritta sopra tavole di pietra, ma incisa nei cuori; il che non si addice se non alla novella alleanza che Gesù Cristo ha fermata cogli uomini, spargendo la sua grazia nei loro cuori?

Noi concepiamo agevolmente che la grazia del Nuovo Testamento racchiusa nella nuova alleanza che Gesù Cristo ha con noi fatta, è una legge scolpita ne' nostri cuori, perchè noi troviamo nella Scrittura che con questa novella alleanza Dio dovea toglierci il cuore di pietra, accordandoci un cuore di carne per ricevere con docilità i precetti del nostro divin Salvatore. Era questa la promessa fatta nel profeta Ezechiele(1). È con questo mezzo che Dio ha eseguito quanto egli aveva predetto per mezzo dello stesso profeta: *Farò che voi camminiate ne' miei comandamenti*(2). Ecco l' effetto della grazia della nuova alleanza, che ci conduce con perfezione ben maggiore al compimento delle cose che Dio richiede da noi. Con questa prerogativa della nuova legge il Signore diventa particolarmente nostro Iddio, e noi diventiamo il suo popolo scelto per predilezione. Tutte queste verità si trovano spesso nella Scrittura, e sono ripetute in più di un luogo delle epistole di s. Paolo. Ma come intendere ciò che segue nel Profeta e nell'Apostolo? *Ciascuno di essi non avrà più bisogno di insegnare al suo prossimo ed al suo fratello, dicendo: Conosci il Signore: perchè tutti mi conosceranno dal più piccolo infino al più grande.* Se essi non hanno bisogno di essere istruiti, e se non è punto necessario che si ammaestrino, saranno adunque istruiti dall' istinto e dall' interna inspirazione, che faran sì ch' essi non bisognino di maestri e di dottori che esternamente gli istruiscano. Questo favore non è ricusato a veruno: *Mi conosceranno tutti*, dice il Signore, *dal più piccolo fino al più grande.* Questo punto non è forse preciso per autorizzare lo spirito di discernimento, che i pretesi riformati accordano a ciascuno, onde conoscere quali sieno le

(1) *Ezech.* XI. 19. — (2) *Ibid.* XXXVI. 27.

verità della religione e gli articoli della fede cristiana, senza che faccia bisogno di ricorrere all'autorità della Chiesa per apprendere da essa ciò che è d'uopo credere?

Essi medesimi non agiscono conformemente alla massima che vogliono stabilire nell'interpretazione di questa profezia.

Prima di mostrare quanto poco sia giusta questa conseguenza, ci sia permesso di chiedere ai nostri fratelli separati dalla Chiesa, se essi agiscono conformemente alla massima che vogliono stabilire nell'interpretazione di tali testi del Profeta e dell'Apostolo. È adunque vero che fra di loro nessuno insegna, e che nessuno dei loro ministri non monta in cattedra per dare istruzioni al suo prossimo? Osservan essi letteralmente ciò che nota il Profeta: *Non docebit ultra vir proximum suum?* Hanno essi assolutamente rinunciato ad uno degli uffici dei pastori, che consiste nel far conoscere Dio, e nel dare una idea delle sue divine perfezioni? *Dicens: Cognosce Dominum.* Possono eglino lusingarsi che senza queste istruzioni tutti quelli della loro setta conoscano il Signore dal più piccolo fino al più grande? Giacchè finalmente nè il profeta Geremia, nè l'apostolo s. Paolo non hanno punto detto che non sarebbe necessario che la Chiesa decidesse le materie contestate, facendo conoscere gli articoli della rivelazione. Le parole del sacro testo si riferiscono a ciascuno dei privati: *Nessuno di essi,* dice il Profeta, *non avrà più bisogno di istruire il suo prossimo.* Se si vogliono prendere questi termini a rigore, non bisognerà più interpretare la Scrittura; e perchè adunque s. Paolo preferisce il dono di istruire agli altri doni, anche a quello delle lingue? Perchè mai egli dice[1] che amerebbe meglio di non profferire nella Chiesa che cinque parole, di cui avesse la intelligenza, per istruirne anche gli altri, anzichè profferirne diecimila in una lingua sconosciuta? Questo grande apostolo non aggiunge egli tostosto, che il dono delle lingue è un segno non già pei fedeli, ma per gli infedeli, e che il dono della profezia, ossia il dono di interpretare la Scrittura ed i misteri non è principalmente per gli infedeli, ma pei fedeli[2]? Finalmente egli desidera che fra i Corintii, coloro i quali hanno il dono di profetizzare, cioè di spiegare il senso delle Scritture, lo facciano l'uno dopo l'altro, onde tutti imparino e tutti sieno consolati[3].

(1) 1. *Cor.* XIV. 19. — (2) *Ibid.* ỳ. 22. — (3) *Ibid.* ỳ. 31.

Lo stesso Apostolo ebbe cura di distinguere i vari ministeri che sono per tutti a vantaggio della Chiesa(1), nè obblia il ministero della predicazione; giacchè parla degli evangelisti, dei dottori e dei pastori, il cui principale uffizio è d' istruire e d' insegnare; ed è questo ministero che egli ha esercitato durante tutta la sua vita con tanto zelo e con tanta perseveranza. Quest' è che egli raccomanda a Tito suo discepolo(2), dicendogli che un vescovo dee essere fortemente attaccato alle verità della fede, tali e quali a lui vennero insegnate, ond' egli sia capace di esortare secondo la sana dottrina, e di convincere coloro che vi si oppongono. Egli dà le stesse istruzioni a Timoteo(3), raccomandandogli di conservar fedelmente ciò che egli aveva da lui appreso, e di darlo come un deposito ad uomini fedeli, i quali sieno essi medesimi capaci di istruirne gli altri. E per notare quali debbano essere le occupazioni di un degno ministro del Vangelo, ecco in due parole ciò che gli prescrive: *Applicatevi alla lettura, all' esortazione ed all' istruzione*(4). Sarebbe dunque un distruggere tutto l' ordine e tutta la economia del ministero evangelico il pretendere che secondo le espressioni del profeta Geremia e dell' apostolo s. Paolo non faccia più d' uopo che alcuno ammaestri il suo prossimo ed il suo fratello, e che i fedeli non abbiano bisogno di ricevere esortazioni ed istruzioni. I ministri stessi tengono una pratica contraria; essi montano in cattedra per predicare; tengono dei sermoni: onde dovrebbero congiungersi a noi per contribuire dal loro canto a rischiarare il testo di Geremia.

Senso che si può dare a questa profezia senza autorizzar l' abuso che essi ne fanno.

Supponendo ora come certo che il Profeta ha notato con queste espressioni i privilegi e la eccellenza della nuova alleanza, ecco il senso che si può dare alle sue parole, senza autorizzar l' abuso che i fanatici hanno fatto di questo passo: *Imprimerò la mia legge nelle loro viscere*, dice il Signore, *e la scriverò nel loro cuore*. La legge di cui qui si parla, è la legge dell' amore e della carità che il Santo Spirito ha diffusa nel cuore dei discepoli adunati, e che egli scolpisce ogni giorno nelle anime caste e fedeli alla voce interna della grazia; nelle quali anime al tempo stesso egli infonde la grazia santificante

(1) *Ephes.* IV. 11. 12. — (2) *Tit.* I. 9. — (3) 2. *Tim.* II. 2. — (4) *Tim.* IV, 13.

e i doni delle virtù sovrannaturali. Si può dire in un senso verissimo, che Dio sparge in tutti i fedeli, sotto la nuova alleanza, uno spirito di luce e di cognizione che gli istruisce delle cose necessarie per ottenere la salute, dando loro nello stesso tempo la forza di adempierle: è questo l' effetto della grazia santificante accompagnata da una carità tutta luminosa. È in questo senso che nostro Signore dice nel Vangelo, che secondo la espressione dei profeti, *essi saranno tutti ammaestrati da Dio;* ed il divin Salvatore mostra l'effetto di questo divino insegnamento allorquando dice: *Chiunque ha udita la voce del Padre mio, e fu ammaestrato da lui, viene a me* (1). Coloro i quali dopo aver ricevute dai pastori le istruzioni necessarie, ne hanno profittato, e furono così avventurosi di avere lo Spirito Santo veramente in essi dimorante col dono della sua grazia, spesso conoscono meglio i lor doveri e ciò che richiede da essi lo Spirito Santo che infuse la carità nei loro cuori, di quello che non farebbero i dotti che si smarriscono ordinariamente nella vanità dei loro pensieri. Le anime fedeli attente ai moti della grazia e dello spirito che le conduce, trovano più agevolmente le vie della salute che non coloro i quali hanno faticato ad acquistare molta scienza. Essendo giustificate dalla fede (2), cioè dalla grazia del Vangelo, esse hanno la pace con Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore; esse vivono in grembo alla speranza dei beni avvenire; e questa speranza non gli inganna, perchè l' amore di Dio venne diffuso nei loro cuori dal Santo Spirito che loro fu dato. Ecco l'unzione di cui parla s. Giovanni (3), la quale fa sì che coloro i quali ebbero la ventura di riceverla, non abbiano più bisogno che alcuno gli ammaestri: queste anime fedeli sono sempre attaccate a Dio per ottenere da lui i lumi di cui hanno bisogno per la loro condotta particolare; ma esse non si aspettano punto di ricevere dalla divina bontà inspirazioni o rivelazioni per conoscere i grandi misteri ed i dogmi la cui cognizione è necessaria a tutta la Chiesa: sanno esse che Dio ha stabilito un altro mezzo, dando alla sua Chiesa la autorità e la infallibilità per decidere in questa sorta di materie.

(1) *Joan.* VI. 45. — *Isai.* LIV. 13. — (2) *Rom.* V. 1. 5. — (3) 1. *Joan.* II. 27.

Ben si considerino adunque[1] i passi del profeta Geremia e dell'apostolo s. Paolo, e vi si vedrà che essi non parlano che della differenza che si dee porre tra l'antica alleanza e la nuova. La prima era scritta sulla pietra; la seconda è scolpita nei cuori. L'antica era data ad *un popolo la cui cervice era dura ed il cuore incirconciso*[2]; la nuova è data ad un popolo che Dio rende docile colla sua grazia, dandogli, secondo la sua promessa, *un cuor di carne*[3], cioè il divino amore, che lo rende docile alle sue leggi, dopo di avergli tolto *il cuor di pietra*, cioè quella indocilità che lo rendeva ribelle a' suoi ordini. Le istruzioni largite al popolo ebreo colpivano le orecchie, e la legge antica fu pubblicata allo strepito del tuono ed allo scoppio della folgore: la dottrina di Gesù Cristo è comunicata agli spiriti, e passa infino al cuore colla dolcezza e colla forza della grazia, che per la dilettazione del santo amore fa sì che il giogo di Gesù Cristo è dolce e che il suo carico è lieve. La cognizione de' misteri era poco diffusa fra gli Ebrei; e questa cognizione si limitava ad un piccolo numero di verità, le quali non erano ben conosciute che dai profeti, dai sacerdoti, e da alcune anime elette, quali erano i patriarchi. Ma sotto la legge nuova noi abbiamo ricevuta la cognizione dei più grandi misteri. A tutti i fedeli è noto l'adorabile mistero della Trinità; essi sanno che la seconda Persona si è incarnata per noi, ed è il mistero dell'amore del Figliuolo di Dio che rinchiude tante grandi verità, colle quali un'anima fedele si nutre e si edifica. I fedeli sotto la legge del Vangelo conoscono lo Spirito Santo che spande doni ineffabili nel loro cuore; essi ammirano i tesori infiniti della bontà di Dio nella redenzione del genere umano, nella remissione dei nostri peccati secondo le ricchezze della sua grazia, che egli ha versata sopra di noi con abbondanza, empiendoci di intelligenza e di saggezza. È con questo dono prezioso che essendo fondati e radicati nella carità, essi comprendono con tutti i santi quale sia la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità del gran mistero dell'Uomo-

(1) La continuazione di questo paragrafo, che non si trovava nella prima edizione di questa Bibbia, forma parte ciò nullameno della dissertazione dell'ab. di Vence, ed è perciò che noi qui la presentiamo. — (2) *Act.* VII. 51. — (3) *Ezech.* XI. 19.

Dio rivestito delle nostre infermità ed appeso alla croce per liberarcene. Quanto è sublime questa scienza, e quanto non è essa superiore a tutte le cognizioni che potevano avere la maggior parte de' Giudei! È col dono della fede in Gesù Cristo che Dio imprime nei nostri spiriti questa persuasione, la quale ci tiene inviolabilmente attaccati a tutte queste verità così dolci e così consolanti. Allorquando noi siamo pervenuti a questo punto, è vero l' asserire in certa qual guisa che noi non abbiamo più bisogno di un dottore il quale esternamente ci ammaestri, secondochè s. Paolo diceva ai Tessalonicesi (1): *Intorno alla carità fraterna non abbiamo necessità di scrivervi: poichè voi stessi avete imparato da Dio ad amarvi l' un l' altro. Vi esorto però, o fratelli, ad avanzarvi sempre più in quest' amore.* Allorquando Dio parla così nel fondo del cuore per insegnarci le virtù, facendocele praticare, non è più necessario che gli uomini ci ammaestrino.

Alcuni teologi, sulle tracce di Teodoreto e di s. Tomaso, ristringono questa grazia della nuova alleanza, di cui parla l'Apostolo dopo il profeta Geremia, agli eletti che sono già nella gloria, o che vi giungeranno colle loro buone opere. Così, secondo la loro opinione, ciò si dee intendere della Chiesa trionfante e non della Chiesa militante, cioè che questa promessa non riceverà il suo intero compimento se non nel Cielo. Teodoreto afferma (2) che ciò che è notato dal Profeta e dall'Apostolo non si troverà nella vita presente, ma si compirà soltanto nella futura. S. Agostino tratta una siffatta quistione in una maniera assai problematica nel capo XXIV del suo libro *dello Spirito e della Lettera;* ma nel capitolo seguente egli prova in modo assai positivo che il passo di Geremia rammentato da s. Paolo dee intendersi della differenza delle due alleanze; differenza la quale consiste principalmente in ciò che Dio nella nuova imprime le sue leggi nello spirito di coloro che appartengono a quest' alleanza, e le scolpisce nel loro cuore; ed è ciò che l'Apostolo ha pur notato in un altro luogo, allorchè dice ai Corintii (3): *La nostra lettera* di raccomandazione *siete voi .... le vostre azioni manifestandoci che voi siete la*

(1) 1. *Thess.* IV. 9. 10. — (2) *Theodoret. in hunc locum.* — (3) 2. *Cor.* III. 2. 3.

lettera di Cristo, di cui non fummo noi che i segretari, scritta non coll' inchiostro, ma per lo spirito di Dio vivo: non nelle tavole di pietra, ma sulle tavole di carne, che sono i vostri cuori. « Ecco adunque, aggiunge s. Ago-
» stino(1), la diversità evidente dell'Antico Testamento al
» Nuovo: nel primo la legge era scritta sopra alcune ta-
» vole: nel secondo essa è scolpita ne' cuori; in guisa
» che ciò che inspira terrore in quella esternamente, di-
» venta dolce e piace al cuore in questa. Nell' antica al-
» leanza colui che riceve la legge diviene prevaricatore
» per la lettera che uccide; nella nuova, colui che riceve
» la legge ne diventa amatore per lo spirito che vivifica:
» onde si dee conchiudere che Dio ci aiuta affinchè noi
» possiamo praticare la giustizia; ed egli stesso opera in
» noi il volere ed il fare, secondo il suo beneplacito,
» non solo facendo risuonare esternamente alle nostre orec-
» chie i precetti della giustizia, ma dando nell' interno
» l' accrescimento al divin seme colla carità che diffonde
» nei nostri cuori mercè lo Spirito Santo che ci viene
» largito ».

S. Tomaso dice che il popolo di Dio sarà veramente tale qual ce lo descrive il Profeta, e sperimenterà tutto ciò che si racchiude in questa promessa, allorquando sarà interamente e perfettamente sottomesso a tutte le volontà di Dio, e gli sarà inviolabilmente attaccato con un perfetto amore. Allora, aggiunge questo santo dottore, nessuno ammaestrerà il suo prossimo ed il suo fratello per eccitarlo alla cognizione di Dio, perchè tutti, da colui che ha il minimo grado di santità fino a quello il quale è giunto al più eminente, godranno della visione beatifica e vedranno Dio tal quale egli è.

Ma senza aver bisogno di ricorrere a questa soluzione per ispiegare i passi di Geremia e di s. Paolo, può bastare il paragone delle due alleanze fatte da s. Agostino, ed il far consistere al par di lui la differenza in ciò che nell' una la legge è scritta sulla pietra, e nell' altra è scolpita nei cuori. Non è già che anche sotto l' antica alleanza non vi sieno stati veri giusti che portavano al par di noi la legge scolpita nel loro cuore; ma questi appartenevano all' alleanza novella, ed era la grazia di Gesù

(1) *August. de Spir. et Litt. c.* 25.

Cristo che fin d' allora scolpiva la legge nel loro cuore. In tal guisa sussiste sempre la diversità delle due alleanze, benissimo osservata da s. Agostino. Nella prima è la legge del terrore che insegna al di fuori; nella seconda è la legge dell' amore che agisce al di dentro, ma senza renderci indipendenti dall' istruzione della Chiesa. Noi non siamo fondati a credere che questa legge di amore agisca nei nostri cuori, se non in quanto essa ci rende docili alla voce di Gesù Cristo e della sua Chiesa. Ogni insegnamento interno che si trovasse contrario all' esterno insegnamento della Chiesa, fin da questo punto ci farebbe conoscere ad evidenza che esso non è in veruna guisa insegnamento dello Spirito di Dio, ma bensì dello spirito d' errore.

Conchiusione di questa dissertazione.

Indarno adunque i nostri avversari pretendono che si dee giudicare della canonicità dei Libri sacri da un carattere di evidenza che essi credono trovare nei libri che ricevono come canonici, o da una testimonianza che lo Spirito Santo rende nei cuori. Queste pretese regole sono illusorie: la sola che possa e debba fissarci è l' autorità della Chiesa, considerata come una società antica al pari del mondo, esistente prima che esistessero le Scritture, e renduta depositaria di questi libri divini. È di sua mano che noi li riceviamo; ed è da lei sola che noi possiamo imparare quali sieno quelli che meritarono di essere riconosciuti per tali, e conseguentemente di essere inseriti nel canone che li rinchiude. Il canone della Chiesa fu a prima giunta quello degli Ebrei, in mezzo ai quali essa esisteva nella persona dei giusti prima di Gesù Cristo; ed i libri contenuti in questo primo canone sono quelli che si nominano *proto-canonici*. Essa vi ha poscia aggiunti quelli che sono appellati per questa ragione *deutero-canonici*(1), e tutti quelli che sono compresi nel

(1) ✻I libri aggiunti al canone degli Ebrei sono chiamati *deutero-canonici* non perchè inferiori in autorità ai *proto-canonici*, ma per ragioni del tutto estranee alla santità dei medesimi. Alcuni non furono inseriti nel canone, perchè non vi avean profeti, ufficio de' quali era l' approvarli come sacri e divini; la qual cosa noi possiamo affermare de' libri de' Maccabei e del libro dell' Ecclesiastico. Altri non lo furono, perchè scritti in lingua greca o caldaica, ovvero promulgati fuori della Palestina; ed era avviso degli Ebrei, superbi d' ogni lor cosa, che i libri sacri dovessero comporsi soltanto in lingua ebraica e dentro la Palestina. Or ciò noi possiamo asserire dei libri di Tobia, di Giuditta e del libro

canone dei libri del *Nuovo Testamento*. Ecco il corpo intero delle Scritture che si chiamano *canoniche*, e che sole formano la *Santa Bibbia* tal quale noi qui la presentiamo (1).

della Sapienza. Vi si aggiunga che al promulgarsi di alcuni di questi scritti l'antico canone de' Libri sacri era già compiuto, e per così dire il pubblico giudizio vi aveva apposto un suggello; onde la Sinagoga non volle più porvi mano. Comunque però, in ogni tempo gli Ebrei ellenisti con gran religione hanno venerati anche i libri deutero-canonici, e a bello studio li leggevano nelle greche sinagoghe, per meglio imprimersi nell' animo la legge di Dio e fomentare la pietà; in una parola, gli avevano per libri divini. Da questo ossequio degli ellenisti Ebrei verso tali libri, non che dall' uso e dalla dottrina dei Padri, avvenne che già dal quinto secolo la Chiesa africana singolarmente rendesse alla loro divinità pubblica ed illustre testimonianza, e vi consentissero in primo luogo la Chiesa romana e poscia tutte le altre Chiese latine e greche; finchè non potendosi più sospettare della verità di questa tradizione, il Concilio Tridentino dichiarò divini anche questi libri, e li riportò nel canone dei proto-canonici.

(1) ✻ Questa dissertazione può sembrare a prima giunta alquanto intralciata ed oscura; ma il nerbo di tutta la quistione volge sopra un principio semplicissimo. Si provi l'autenticità de' Libri sacri, e di conseguenza rimarrà provata la loro canonicità. E primieramente non è malagevol cosa il dimostrarne l'autenticità; poichè abbiamo in pronto tutti quegli argomenti coi quali provasi, per es., che Tacito è autore degli Annali a lui attribuiti, Cesare de' Commentarii, e così via discorrendo. E questi argomenti riguardo ai Libri sacri sono tanto più autorevoli, quanto maggiore è l'importanza, la pubblicità de'libri stessi, la connessione che han fra di loro, e quanto più considerevoli sono i monumenti che a loro si riferiscono, i riti, le celebrità degli Ebrei non meno che de' Cristiani. Se pertanto questi libri sono autentici e genuini, se quindi appartengono agli scrittori a' quali si attribuiscono; siccome veraci e divinamente inspirati furono tali scrittori (ciò che risulta massimamente dalle loro predizioni con tutta pienezza verificate e dai miracoli da loro operati nel nome e coll' intervento di Dio); così veraci e divini se ne debbono giudicare i libri. Ora in questi libri leggesi evidentemente annunciata la formazione della Chiesa di G. C., la sua autorità ed infallibilità, posta la quale la Chiesa non poteva ingannarsi nel porre nel canone de' Libri divini quelle opere cui divine giudicava.

DISSERTAZIONE

SULLA

VERSIONE DEI SETTANTA[1]

Prerogative della versione dei Settanta. Varietà di sentimenti su questa versione. Come si divida questa dissertazione.

La versione dei Settanta fu sempre celebre nella Chiesa; essa fu adoperata dagli apostoli, dagli evangelisti, dai Padri; essa fu sempre in uso nella Chiesa greca, ed anche al presente vi è riguardata come autentica: nella Chiesa latina l' antica Volgata, che fu in uso fino al tempo della versione di s. Girolamo, era una traduzione di quella dei Settanta; e la versione volgata dei salmi, usata anco al presente e dichiarata autentica dal Concilio di Trento, viene da quell' antica Volgata presa dal greco della versione dei Settanta.

Ma si spacciarono tante conghietture sopra ciò che riguarda la storia di questa celebre versione greca, e vi si aggiunsero tante circostanze poco certe, che è assai difficile il solo riferirle tutte e disporle in un ordine metodico.

La maggior parte de' critici moderni rigettano assolutamente tutta la storia della versione dei Settanta, riferita con qualche diversità da Aristeo, da Filone, da Giuseppe, da s. Giustino, s. Ireneo e s. Epifanio. Altri ne sostengono la verità, abbandonando soltanto alcune circostanze che sembrano troppo visibilmente favolose. Alcuni sostengono che i settanta interpreti tradussero dall' ebraico in greco solamente i cinque libri di Mosè, altri vogliono che essi abbiano tradotta tutta la Bibbia; e ve n' ha di quelli che vi aggiungono molti libri apocrifi.

Minor concordia ancora si trova intorno al tempo nel quale venne fatta questa traduzione; gli uni la pongono sotto Tolomeo I, figlinolo di Lago, padre di Tolomeo

(1) Il sostanziale di questa dissertazione è tratta da quella del p. Calmet.

Filadelfo [1]; altri sotto Filadelfo medesimo, ed è l' opinione la più seguita; altri la ritirano indietro di molto [2], e pretendono che quella che noi abbiamo non fu fatta che verso l' età di Tolomeo VII, soprannomato Fiscone od Evergete II.

V' ha chi crede [3] che la versione che noi abbiamo al presente sotto il nome dei Settanta non sia la vera, ma che essa sia stata alterata dagli Ebrei in odio de' Cristiani, o che il testo ebraico d' oggidì non sia il vero e l' antico; altri asseriscono che quel che indusse gli Ebrei d'Alessandria a far questa versione fu che essi non intendevano più l' ebraico, e che per conciliarle maggiore autorità le diedero il nome di *versione dei Settanta*, come per far intendere che essa era stata impresa per ordine dei Settanta, o settantadue senatori del gran *sanhedrin*, od almeno che era stata da essi approvata.

Filone [4] narra che questa versione riuscì tanto gradita agli Ebrei dell' Egitto, che stabilirono una festa annuale per celebrarne la memoria. Si scorge ogni anno, dice egli, un' affluenza non solo di Giudei, ma anche di stranieri che passano nell' isola di Faros, e vanno a mostrarvi la loro reverenza per quel luogo in cui la versione dei Settanta apparve per la prima volta, e per renderne grazie a Dio, come se questo beneficio fosse ancora recentissimo; e dopo di aver soddisfatto alla lor divozione si rallegrano con banchetti di pietà, gli uni sotto tende spiegate sulla riva del mare, e gli altri assisi sull' arena ed a cielo aperto, più contenti che se fossero ne' più bei palagi. Tale è il racconto di Filone. Ma gli Ebrei i quali parlavano l' ebraico ebbero tanto orrore di questa versione [5], che stabilirono un digiuno agli otto di *thebet*, che corrisponde al mese di decembre, per mostrare quanto essi disapprovassero la libertà che gli ellenisti si erano presa di tradurre la legge in una lingua profana e straniera. Essi dicono [6] che il giorno di quella traduzione

(1) *Vide Iren. l.* III. *adv. hær. c.* 25 *seu* 21. *Clem. Alex. l.* I. *Strom. Anatol. in Comput. Pasch. Theodoret. Præf. in Psalm.* — (2) *Bochart de anim. sacr. l.* II. *c.* 18. *Usser. Syntag. de* LXX. *Interpr.* — (3) *Alphons. Salmeron. Prolegom.* 5. 6. — (4) *Philo*, II. *de vita Mosis.* — (5) *Scalig. not. ad Chronic. Euseb. ad an.* 1734. — (6) *Talmud, tratt. Sopherim, cap.* I. *mischna* 8.

fu riguardato fatale ad Israele al par di quello della fabbricazione dei vitelli d' oro sotto di Geroboamo, e che allora il cielo fu coperto di tenebre per lo spazio di tre giorni.

Alcuni autori Giudei [1] raccontano che si spedirono ad Alessandria soli cinque interpreti [2]; altri ve ne mettono settantadue. S. Ilario [3], seguito dal Baronio, vuole che essi sieno stati principi e dottori della sinagoga, cioè membri del sanhedrin o sinedrio. Giuseppe, figlinolo di Gorione [4], dice che il gran sacerdote, del quale non riferisce il nome, vi spedì settanta sacerdoti, fra i quali era Eleazaro, quel celebre vecchio che soffrì la morte nella persecuzione di Antioco Epifane.

V' ha chi crede che la versione dei Settanta fosse fatta sul testo caldeo [5], altri sul siriaco [6], altri sul samaritano [7], altri sopra un ebraico poco corretto. Alcuni, considerando la differenza che si nota in tanti luoghi tra i Settanta e l' ebraico, credono che questi interpreti, non avendo impreso che loro malgrado questa versione, non furono nè esatti nè fedeli nell' eseguirla. Altri vogliono che le diversità di cui si tratta sieno un effetto della prudenza e dei riguardi degli interpreti, i quali, non avendo voluto scoprire a' pagani i misteri della loro religione nè le colpe dei loro padri, hanno soventi volte distornato espressamente il senso del testo. S. Girolamo [8], che d' altronde è poco favorevole ai Settanta, riguarda la lor traduzione come una difesa ed un baluardo del testo sacro, che lo mette al coperto da tutti i generi di corruzione che vi si potrebbero fare: *Post* LXX *nihil in sacris litteris potest immutari vel perverti, quin eorum translatione omnis fraus et dolus patefiat.* Ecco le diverse sentenze che si formarono sui Settanta e sulla loro versione.

Per trattare questa materia con qualche ordine e senza uscire dai confini di una dissertazione, noi tenteremo di

(1) *Talmud, tratt. Sopherim, cap.* I. *mischna* 8. — (2) I Giudei sono del tutto concordi sul numero dei dottori spediti ad Alessandria. Nella *mischna* precedente (*loc. cit.*) il Talmud riferisce *come un fatto anteriore alla traduzione dei Settanta*, che cinque vecchi hanno trascritto il Pentateuco in greco per Tolomeo (*Drach*). — (3) *Hilar. in Ps.* II. *p.* 29. — (4) *Gorionides, l.* III. *c.* 2. — (5) *Ita Philo, l.* II. *de vita Mosis. Rab. Azarias in libro Meor-Enaïm.* — (6) *Rab. Gedalia in Schalschélet haccabala.* — (7) *Ita: Samarit. Chronic. Selden. Postel.* — (8) *Hieronym. Præf. in IV. Evangelia.*

dimostrare: 1.° che la versione dei Settanta che noi abbiamo è quella stessa che fu conosciuta e citata dagli Apostoli e dai Padri; 2.° che essa fu ed è ancora di una grande autorità nella Chiesa; 3.° che la storia dei Settanta riferita da Aristeo è favolosa in molte delle sue circostanze; 4.° che, come pare, si tradusse dall' ebraico in greco almeno il Pentateuco al tempo di Tolomeo Filadelfo; e discuteremo il sentimento di coloro i quali pensano che gli altri libri fossero tradotti coll' andar del tempo da diversi autori; 5.° faremo la critica di questa versione, e riferiremo il giudizio che ne riportarono i più dotti critici rimontando fino a s. Girolamo.

La versione dei Settanta che noi abbiamo è quella che fu citata dagli Apostoli e dai Padri.

L' accusa che si è formata contro i Giudei, come avessero corrotto il testo dei Settanta, non cade che su alcuni passi che si pretende che un tempo si leggessero nel greco ed ora più non vi si trovano. Per modo d' esempio: *Dite fra le nazioni che il Signore ha regnato dal legno*(1). S. Giustino martire sostiene che queste parole *dal legno* sono del testo dei Settanta(2), e che i Giudei le hanno maliziosamente troncate. Egli aggiunge quest' altro passo di Esdra, che afferma essere stato ugualmente da essi cancellato: *Esdra disse al popolo: se voi pensate seriamente che questa Pasqua è il nostro Salvatore ed il nostro rifugio, e se voi vi mettete nello spirito che noi l' umilieremo nel segno, e dopo ciò se noi riponiamo in lui la nostra confidenza, questo luogo non sarà mai distrutto*(3). Dice di più che essi avevano tentato di sopprimere da alcuni dei loro esemplari quelle parole di Geremia: *Io sono come un agnello destinato al sacrificio. Essi hanno formato contro me dei disegni, dicendo: Venite, mettiamo del legno nel suo pane, e cancelliamo il suo nome dalla terra*(4); ma che essendo stata scoperta la loro furberia, il passo è rimaso intero. Finalmente egli sostiene che hanno tolte dal testo dello stesso profeta queste parole: *Il Signore, lo Dio d'Israele, si è ricordato de' suoi morti che giacevano nelle loro tom-*

(1) *Ps.* xcv. 9. Si troverà alla testa del libro dei salmi una dissertazione su questo testo del salmo xcv. — (2) *Justin. Dial. cum Tryphone.* — (3) Questo passo è, come pare, del quarto di Esdra, che è apocrifo. Nulla si legge di simile nei due libri canonici di Esdra. Si potrebbe anche averlo inserito nel 1. *Esdr.* vi. 19. 20. 21. — (4) Ved. Geremia xi. 19: non vi ha alcun troncamento considerabile.

be in fondo della terra, ed è disceso ad essi per annunciar loro la sua salute(1). Tertulliano(2) si querela perchè i Giudei hanno rigettato dal loro canone il libro di Enoch al par di altri libri che parlavano di Gesù Cristo. Origene (3) gli accusa di aver corrotto il testo dei Settanta, in cui si legge: *Il peccato di Giuda è scritto con un bulino di ferro;* e di avervi sostituito: *il loro peccato è scritto* ec. Egli dice di più (4) che i Giudei troncarono molte altre cose, e libri interi per nascondere la loro propria vergogna ed i delitti dei loro antenati. S. Girolamo loro fa il rimprovero medesimo. S. Gian-Grisostomo sostiene (5) che essi hanno corrotto espressamente il testo dei profeti per sottrarci alcune profezie le quali riguardavano Gesù Cristo.

Ma senza pretendere di far qui l'apologia degli Ebrei in ogni cosa, nè di scolparli d'aver talvolta preferite lezioni meno favorevoli al Messia ad altre che gli erano favorevoli, e d'avere stravolto il senso di molti passi che lo riguardavano visibilmente, per farne l'applicazione ad altri, noi non possiamo persuaderci che la lor malizia abbia potuto giungere infino a corrompere espressamente il testo dei Settanta; giacchè 1.° se essi vi hanno fatto qualche cangiamento in odio del Cristianesimo, ciò non può essere accaduto se non dopo la venuta di Gesù Cristo. Ora, in questo tempo essi non l'avrebbero potuto fare se non negli esemplari che erano nelle loro mani; ed anche questo come farlo in tutti, ed in tutte le provincie nelle quali si parlava il greco? *Incredibile est*, dice s. Agostino, *Judæorum gentem tam longe lateque diffusam uno consilio conspirare potuisse in hoc conscribendo mendacio, et dum aliis invideant auctoritatem, sibi abstulisse veritatem*(6). Gli esemplari posseduti dai Cristiani sarebbero sempre rimasti esenti da ogni corruzione. Ora, che cosa guadagnavan essi se la corruzione non era generale? 2.° Se essi volevano rapirci alcune profezie concernenti il Messia, era naturale che prendessero le

(1) Queste parole non si trovano in verun libro canonico. S. Ireneo le cita talora sotto il nome di Isaia, e più spesso sotto quello di Geremia. — (2) *Tertull. de habitu mulier. l.* 1. *c.* 2. 3. — (3) *Orig. homil.* XII. *in Jerem.* — (4) *Orig. Ep. ad Jul. African.* — (5) *Chrysost. homil.* V *in Matth.* — (6) *Aug. l.* XV *de Civit. c.* 13.

più chiare e le più espresse; ed è certo che ne han lasciato un grandissimo numero di questa natura. 3.° Non avrebbe bastato il corrompere il testo dei Settanta; sarebbe anche stato d' uopo troncare dal testo ebraico ciò che essi toglievano da quello dei Settanta. Ora è moralmente impossibile che lo facessero, e che corrompessero tutto ad un tratto questi due testi, senza trovar resistenza nella stessa loro nazione, sempre infinitamente gelosa della purezza dei sacri Libri [1]. 4.° Quando gli increduli Giudei avessero potuto consentire a questa depravazione dei loro esemplari, i Cristiani *giudaizzanti*, i quali al par di loro leggevano i libri sacri in ebraico, lo avrebbero forse tollerato? 5.° Finalmente quando si esaminano secondo le regole della buona critica i passi che s. Giustino ed alcuni altri Padri rimproverano ai Giudei di aver troncato dal testo dei Settanta, si trova o che essi non furono giammai nel testo ebraico nè nei Settanta, od almeno che non si ha veruna prova ben solida per sostenere quest' accusa. Se i Settanta, o dopo di essi i Giudei hanno cancellati o sconvolti alcuni passi che non erano onorevoli ai loro antenati, ciò si fece, come pare, avanti Gesù Cristo; ed il numero di questi pretesi passi così tronchi è ben piccolo in paragone di tanti altri che vi hanno lasciati, e che ad essi non fanno onore. Dal che si può conchiudere che il testo dei Settanta d' oggidì è lo stesso di quello che i Giudei ebbero prima di Gesù Cristo, e che i Cristiani hanno da essi ricevuto; ciò che non toglie che vi si riconoscano alcune mende e qualche disordine, che possono procedere o dalla troppo grande libertà ovvero negligenza dei copisti, o dalla lunghezza dei secoli.

L' Usserio ha preteso [2] al par di s. Girolamo che la prima versione la quale fu fatta sotto Tolomeo Filadelfo non conteneva che i cinque libri di Mosè; giacchè secondo la sua sentenza l' altra versione, che fu poi detta dei Settanta interpreti, non venne eseguita se non dopo l' anno quarto di Tolomeo Filometore [3], e prima del trentesimo ottavo anno di Tolomeo Evergete II [4], nomato altrimenti Fiscone, contando dall' epoca in cui egli co-

(1) *Jos. lib.* 1. *contr. Appion.* — (2) *Usser. Syntagma de* 70 *interpr.* — (3) Anno 177 prima dell' era cristiana volgare. — (4) Anno 132 prima dell' era cristiana volgare.

minciò a regnare con Filometore suo fratello. Essa fu ricevuta da tutti i Giudei e deposta nella famosa biblioteca d'Alessandria, ove esisteva ancora ai tempi d' Origene, il quale la pose ne' suoi Esapli, dicontro ad un' altra edizione che passava pure sotto il nome dei Settanta, e che Origene chiama la *comune* o la *volgare*, perchè essa era nelle mani di tutti, quantunque fosse molto meno corretta dell' altra.

Noi non contrasteremo all' Usserio che la legge di Mosè sia stata tradotta in greco sotto Tolomeo Filadelfo; ma non crediamo che si possano giammai produrre buone prove di un novello volgarizzamento di tutta la Bibbia fatto sotto Tolomeo Evergete II o sotto Filometore. Non si trova veruna guarentigia di questo fatto fra gli antichi [1]. Sarebbe anche assai malagevole il provare che prima del regno di Filometore o di Evergete II non vi fosse che il Pentateuco tradotto in greco; e molto più malagevole ancora il dimostrare che le versioni da Origene inserite ne' suoi Esapli sieno state diverse da quella che fu sempre conosciuta sotto il nome di versione dei Settanta fatta in tutto od in parte verso il tempo di Tolomeo Filadelfo.

La versione dei Settanta fu ed è ancora di una grande autorità nella Chiesa.

Per mostrare la grande autorità della versione dei Settanta non si possono adoperare argomenti più forti di quelli che abbiamo accennati. Essa fu citata dagli Apostoli e dai Padri: *Jure obtinuit in Ecclesiis*, dice s. Girolamo, *vel quia prima est, et ante Christi facta adventum, vel quia ab Apostolis, in quibus tamen ab hebraico non discrepat, usurpata* [2]. Molti antichi la credettero inspirata dallo Spirito Santo; e fino ai tempi della versione latina di s. Girolamo essa era la sola che fosse in uso nella Chiesa. Anche al presente essa è riguardata come autentica nella Chiesa greca; ed anco nella Chiesa latina il testo latino dei salmi che fu dichiarato autentico nel Concilio di Trento è desunto dal greco dei Settanta.

S. Gian-Grisostomo [3] riguarda come uno dei più grandi portenti della divina Provvidenza che un re barbaro, straniero alla vera religione, nemico della verità e del popolo di Dio (egli parla di Tolomeo Filadelfo) abbia im-

(1) Vedi sopra a pag. 114 la nota del sig. Drach. — (2) *Hieronym. Ep.* 33, *al.* 101 *ad Pammach.* — (3) *Chrysost. homil.* 4 *in Genes.*

presa la versione della Scrittura in greco, ed abbia con questo mezzo sparsa la cognizione della verità fra tutte le nazioni del mondo. S. Agostino si esprime nello stesso modo (1): Non volendo i Giudei, dice egli, o per iscrupolo o per gelosia communicare agli stranieri le Sacre Scritture, Dio si è giovato di un re idolatra per procurare questo vantaggio ai popoli gentili: *Libri quos gens Judæa cæteris populis vel religione, vel invidia, prodere nolebat, credituris per dominum gentibus, ministra regis Ptolemæi potestate, tanto ante proditi sunt.* Che cosa può mancare all' autorità di questa versione, dice s. Ilario (2), che fu fatta prima della venuta di Gesù Cristo, ed in un tempo in cui non si può sospettare che coloro i quali vi hanno lavorato abbian voluto blandire colui che vi è annunciato; nè si possono accusare d' ignoranza, giacchè erano i capi ed i dottori della sinagoga, istruiti in tutta la più arcana dottrina di Mosè, e rivestiti di tutta la autorità che appartiene ai dottori d' Israele? *Non potuerunt non probabiles esse arbitri interpretandi, qui certissimi et gravissimi erant auctores docendi.*

Allorquando si confrontano le citazioni dell'Antico Testamento che si trovano nel Vangelo e nelle epistole di s. Paolo col testo dei Settanta, vi si nota quasi da per tutto una grandissima conformità. Egli è ciò che hanno principalmente notato Origene (3) e s. Girolamo (4), i due più dotti Padri dei loro secoli, ed i più capaci di giudicarne, giacchè conoscevano non solamente il greco, ma anche la lingua ebraica, ed erano in istato di confrontare la versione coll' originale. S. Matteo, il quale ha scritto in ebraico, o piuttosto in siriaco, cita assai spesso l' Antico Testamento secondo il testo ebraico (5); ma s. Luca, s. Giovanni e s. Paolo seguono più communemente il testo dei Settanta; e s. Ireneo nota in generale (6) che gli Apostoli concordano colla interpretazione dei Settanta; e

(1) *Aug. l.* II. *de Doctr. Christ. c.* 15 *et serm.* 68 *in Joan.* — (2) *Hilar. in Psal.* 11. *Vide et Euseb. l.* XIII. *Præparat. c.* 1. — (3) *Orig. in c.* XV. *et* X. *Epist. ad Roman. et in Joan. Vide et Cyrill. Jer. Cathec.* 4. — (4) *Hieronym. quæst. Hebr. in Genes. et alibi.* — (5) S. Girolamo nel suo libro degli scrittori ecclesiastici mette come un principio, che s. Matteo cita sempre secondo il testo ebraico. Ma altrove egli afferma in generale che tutti gli evangelisti citano ordinariamente secondo i Settanta. — (6) *Iren. l.* III. *contr. hæres. c.* 25. *edit. Feuardent, vel edit. PP. Maur. Parisiis, lib.* 3. *cap.* 21.

che i Settanta concordano colla tradizione degli Apostoli: *Apostoli consonant prædictæ interpretationi, et interpretatio consonat Apostolorum traditioni.* È per la ragione, dice egli, che il medesimo Spirito, il quale ha inspirati i profeti per predire la venuta del Salvatore, e gli interpreti per esprimer bene il senso delle profezie, ha pure inspirati gli Apostoli per annunciare la venuta del Figliuolo di Dio e l'arrivo del regno de' Cieli: *Unus enim et idem Spiritus Dei, qui in prophetis quidem præconavit quis et qualis esset adventus Domini, in senioribus autem interpretatus est bene quæ bene prophetata fuerant, ipse et in Apostolis annunliavit plenitudinem temporum adoptionis venisse.* Egli paragona la maniera con cui i Settanta interpreti fecero la lor traduzione a quella con cui Esdra ristabilì le Sacre Scritture che erano state perdute durante la cattività (1); e supponendo questo preteso ristabilimento delle Sacre Scritture fatto da Esdra, egli non poteva dare una più grande prova dell'inspirazione che esso attribuisce ai Settanta.

S. Clemente d'Alessandria (2) e Teodoreto (3) fanno uso della stessa prova e nello stesso soggetto; e generalmente tutti i Padri i quali han seguito Filone, e che hanno creduto con s. Giustino che i Settanta interpreti, quantunque chiusi separatamente, si erano all'intutto scontrati nella loro versione, insegnarono anche che essi erano stati ripieni dello Spirito Santo; non avendo potuto darsi altrimenti quella relazione e quella concordia sì intera e sì perfetta.

S. Ilario (4) sostiene che nei luoghi in cui variano le traduzioni bisogna attenersi ai Settanta; che essendo la lor versione la più antica e la più autorizzata dall'uso della Chiesa, non è permesso di rigettarla, nè di scostarsene (5); che coloro i quali l'hanno fatta avevano la capacità, l'autorità e tutti gli altri caratteri idonei ad

(1) *Esdr.* XIV. 19. 20. 21. Noi mostreremo la falsità di quest'opinione in una dissertazione che sarà posta in fronte al libro di Esdra sotto il titolo di *Seconda dissertazione sopra di Esdra.* — (2) *Clement. Alex. l.* 1. *Stromat. p.* 242. — (3) *Theodoret. Præf. in Psal.* — (4) *Hilar. in Psal.* CXXXI. *n.* 24. — (5) *Idem in Psal.* CXVIII. *litt.* 5. *n.* 15. *Sed nos, sicut oportet, sequimur Septuaginta interpretum religiosam et antiquam auctoritatem. Vide et in Psal.* CXVIII. *litt.* 4. *n.* 6. *Sed neque nobis tutum est translationem* LXX. *Interpr. transgredi.*

autorizzarla ed a farla ricevere con rispetto. S. Agostino ha sempre creduta l'autorità dei Settanta assai superiore a quella degli altri interpreti greci: *Septuaginta interpretum, quod ad vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas; qui jam per omnes peritiores Ecclesias tanta præsentia Spiritus Sancti interpretati esse dicuntur ut os unum tot hominum fuerit*[1]. Afferma poi che anche allorquando si allontanano dagli esemplari ebraici, si dee credere che ciò sia un effetto della Provvidenza divina, la quale ha permesso che eglino traducessero in questo modo; giacchè il Santo Spirito che li conduceva e che faceva sì che essi non avessero tutti, per così dire, che una sola bocca, aveva proporzionata la loro traduzione ai bisogni od alla portata dei Gentili, per cui essa era principalmente destinata. In un altro luogo egli dice, che se si domanda[2] perchè i Settanta si allontanano talvolta dalla verità dei libri ebraici, bisogna rispondere che lo stesso Spirito, il quale ha dettate le antiche Scritture, avendo anche inspirati i Settanta che le hanno tradotte, come apparve dall' ammirabile conformità che si scontrò nella loro versione allorchè essa fu terminata, Dio ha permesse queste differenze, come ha permesse quelle che si scontrano tra gli evangelisti, le quali non essendo che apparenti, mostrano che si può senza mentire e senza ferir la verità raccontar qualche cosa diversamente, quando non si scosti punto dalla volontà di colui al quale bisogna sempre conformarsi.

Ma siccome questo sentimento dell' inspirazione dei Settanta non è fondato che sopra un fatto dubbioso, per non dire assolutamente falso, ed è che questi interpreti sieno stati chiusi in celle differenti, e che senza parlarsi nè comunicarsi il lor lavoro si sieno trovati siffattamente simili che non vi fosse una parola di diversità fra le loro traduzioni, si può senza scrupolo abbandonare un' opinione che è una conseguenza di un principio sì strano. Anche s. Girolamo[3], il quale era sì valente critico,

(1) *Aug. de Doctr. Christ. l.* II. *c.* 15. — (2) *Lib.* II. *de Consens. Evangelist. c.* 66. *Cur tanta auctoritas Interpretationis* LXX. *multis in locis distet ab ea veritate quæ in hebraicis codicibus invenitur, nihil occurrere probabilius existimo quam illos* LXX. *eo Spiritu interpretatos quo et illa quæ interpretabantur, dicta fuerant, quod ex ipsa eorum mirabili quæ predicatur consensione firmatum est.* — (3) *Hieronym. præfat. in Pentateuch. ad Desiderium.*

non ha giammai creduto che i Settanta fossero profeti; ei non li tiene che per semplici traduttori. Egli alza il grido contro il primo autor delle celle in cui si pretende che fossero chiusi i Settanta interpreti per faticare separatamente intorno alla versione. Tratta questo racconto da menzogna; e sostiene che nè Aristeo nè Giuseppe avendone detto nulla, ed avendo al contrario assicurato che i Settanta interpreti erano stati posti insieme in un appartamento del palazzo reale, e avevano conferito fra di loro e lavorato in comune nella loro traduzione, se ne dee inferire che essi erano semplici traduttori e non profeti: *In una basilica congregatos contulisse, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem.*

Ma tutto ciò non distrugge nè punto nè poco ciò che noi abbiamo detto dell' autorità di cui ha goduto nella Chiesa la versione dei Settanta. S. Girolamo stesso riconosce questa autorità in tutte le sue opere; ma egli non vuole che si spinga tropp' oltre (1). Condanna l' abuso che si sarebbe potuto fare di questa versione uguagliandola agli originali, e credendola inspirata dallo Spirito Santo; giacchè il Santo Spirito non può essere contrario a se medesimo, parlando altrimenti nell' ebraico ed altrimenti nel greco. Finalmente non essendo la storia, che ha servito di fondamento a questa credenza degli antichi, di veruna autorità nella Chiesa, non può servire di fondamento per istabilire un dogma di siffatta conseguenza.

La storia della versione dei Settanta riferita da Aristeo è favolosa in molte circostanze.

Se vi fosse qualche storia certa della versione dei Settanta, sarebbe senza dubbio quella di Aristeo, giacchè da essa si è desunto tutto ciò che si dice su questo soggetto. Ma la storia stessa di Aristeo, che s. Girolamo sembra riconoscere per verace, è dubbiosissima; e tanto più lo debbon essere gli altri racconti, i quali non sono propriamente che abbellimenti ed addizioni che vi si sono fatte.

Ecco il sunto della storia d'Aristeo. Quest' autore, il quale vuol passar per gentile e per guardia del corpo del re Tolomeo Filadelfo, dice nella sua prefazione, che

(1) *Hieron. in Isai.* XVIII. *et in lib.* 2. *Apolog. adversus Rufin. Ego ne contra* LXX. *Interpretes aliquid sum locutus, quos ante annos plurimos diligentissime emendatos meæ linguæ studiosis dedi? quos quotidie in conventu fratrum edissero? quorum psalmos jugi meditatione decanto? etc.*

fu spedito da questo principe al gran sacerdote Eleazaro in Gerusalemme per chiedergli uomini dotti nel greco e nell' ebraico che potessero tradurre in greco i Libri sacri degli Ebrei. Egli ivi rende conto del suo viaggio, e di tutto ciò che vi aveva data occasione, a Filocrate suo fratello, e gli dice che Demetrio Falereo, il quale era custode della biblioteca di Tolomeo Filadelfo, avendo posta ogni cura per ammassarvi, se era possibile, tutti i libri del mondo, si sentì un giorno domandare dal Re quanti volumi aveva già raccolti nella sua biblioteca. Demetrio rispose esservene più di dugentomila, ma che sperava che ve ne sarebbero bentosto più di cinquecento mila. Ho sentito, soggiunse egli, che le leggi de' Giudei meritano anch' esse di avervi luogo, ma bisogna tradurle dall' ebraico nel greco. Il Re disse che farebbe scrivere a quest' uopo ed immediatamente al gran sacerdote de' Giudei.

Allora Aristeo, il quale era presente, credette esser tempo di scoprire al Re quel che egli aveva in animo già da lungo tempo, ed intorno a cui aveva spesso intertenuto Sosibio di Taranto, ed Andrea, due de' primari uffiziali delle guardie del Re; ed era di procurare la libertà agli Ebrei che Tolomeo figliuolo di Lago e padre del Filadelfo aveva un tempo condotti cattivi nell' Egitto, mentre egli guerreggiava nella Siria e nella Fenicia. Ne condusse circa centomila; ma da questo numero ne scelse trenta mila de' più robusti e de' più ben formati, cui confidò la guardia delle sue fortezze; gli altri furon lasciati in preda ai soldati, e ridotti in servitù colle donne e co' figliuoli che si eran presi in guerra.

Aristeo, Sosibio ed Andrea presero adunque questa occasione per parlare al Re in favore di quei cattivi; e gli dissero che appartenendo le leggi che egli voleva far tradurre a tutto il popolo ebreo, non conveniva di chiedere ad esso interpreti di questa legge, mentre teneva nell' Egitto un sì gran numero di schiavi della stessa nazione; e che sarebbe proprio della sua munificenza e della sua generosità il liberarli dal servaggio, onde se ne tornassero pacificamente alla loro patria. Avendo loro domandato il Re quanti prigioni credevano che ei fossero; Andrea rispose che potevan essere cento mila. Questo

numero non isgomentò Filadelfo, il quale loro accordò la libertà, e fece pagare ai loro padroni venti dramme per ogni schiavo, onde compensarli della loro perdita. Il Re diede più di seicento talenti (1) a quest' uopo, e fece pubblicare un editto favorevolissimo pel francamento de' Giudei, in cui fece aggiungere, che egli dava la libertà non solo a tutti i Giudei che suo padre aveva condotti prigionieri nell' Egitto, ma anche a tutti gli altri che prima o dopo di lui vi erano stati condotti.

Nello stesso tempo egli disse a Demetrio Falereo di presentargli un memoriale od una relazione per eseguire il progetto di cui gli aveva parlato, onde le cose si facessero con tutte le regole. Avendo Demetrio steso il memoriale, lo presentò al Re, il quale fece bentosto scrivere al gran sacerdote Eleazaro per pregarlo di mandargli i libri della legge, e traduttori capaci di voltarli in greco.

Gli mandò a quest' uopo ambasciatori, e li caricò di ricchi donativi pel tempio del Signore. Andrea ed Aristeo furono destinati a quest' incarico; ed essi lo adempirono con tanto successo, che il gran sacerdote spedì con essi al Re settantadue Giudei dotti nel greco e nell' ebraico, tratti dalle dodici tribù, sei per ciascuna, dei quali diede i nomi in un con quelli delle loro tribù. Eleazaro loro diede i libri della legge che essi dovevano tradurre; e scrisse al Re lodando la sua pietà, rendendogli grazie pei doni che faceva al tempio, e raccomandandogli i suoi legati.

Allorchè questi giunsero ad Alessandria il Re li accolse con molta bontà e con segni di stima; loro mostrò la gioia che sentiva pel loro arrivo, e la sua profonda venerazione per gli oracoli di Dio che essi avevan seco portati; gli adorò, ed inchinossi per ben sette volte innanzi a quei libri divini, ammirò la bellezza del *velino*, i cui fogli erano così ben legati o commessi l' uno coll' altro, in guisa che non se ne vedevano le commettiture, e che erano dipinti con diversi colori e vergati con lettere d' oro. Il Re ricevette con molta benignità i doni del gran sacerdote, e disse agli inviati che per tutta la sua vita egli celebrerebbe la festa del loro arrivo come

(1) I 600 talenti a 2,400 lire il talento formano 1,440,000 lire ital.

un giorno avventuroso e solenne; e siccome questo giorno si scontrava con quello in cui il Re aveva sconfitto in una battaglia navale il re Antigono, volle che i Settanta avessero l'onore di cenar la stessa sera con esso lui, e loro fece preparare degli alloggi perchè riposassero in un appartamento congiunto alla cittadella. Venuta l'ora, si assisero alle mense; ed il Re fece loro molte domande, alle quali essi egregiamente risposero. All'indomani li fece ancora cenare con lui, e continuò in questa guisa sette giorni di seguito, finchè gli ebbe tutti sentiti l'un dopo l'altro.

Tre giorni dopo Demetrio Falereo prese i settantadue Ebrei, e li condusse nell'isola di Faros per mezzo di un argine lungo sette stadii; ed avendo loro fatto passare il ponte, gli stanziò in una casa assai bene adobbata al settentrione dell'isola, posta sulla sponda del mare, lontana dal tumulto e dallo strepito, ond'essi potessero attendere senza disturbo alla versione dei sacri Libri. Si posero dunque a lavorare; e discutendo fra di loro tutto quello che andava soggetto a qualche difficoltà, allorquando erano concordi e la cosa era tale da potersi scrivere politamente, la portavano a Demetrio, il quale la faceva copiare dagli amanuensi[1]. Eglino lavoravan così tutti i giorni, e stavano radunati fino alla nona ora, cioè fino a tre ore prima del tramonto del sole. Allora essi tornavano alla città, ove si somministrava loro abbondevolmente tutto ciò che era necessario pei loro bisogni. All'indomani, dopo di aver salutato il Re, se ne tornavano nell'isola di Faros, e lavate le mani, e recitate le lor preghiere a Dio, si mettevano di nuovo al lavoro. In tal guisa essi continuarono per settanta o settantadue giorni[2]. Posciachè essi ebbero condotta a termine la lor versione, la consegnarono a Demetrio, il quale la lesse innanzi all'assemblea de' Giudei d'Alessandria ed in presenza degli interpreti, onde avesse un'approvazione unanime e solenne di tutti quelli i quali erano capaci di

(1) *Arist. de* LXX. *Interpp.* Οἱ δὲ ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς. Τὸ δὲ ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως, ἀναγραφῆς οὕτως ἐτύγχανε παρὰ τοῦ Δημητρίου. — (2) *Ita Aristæas. Joseph. in versione Rufini, Euseb. Cyrill. Alexandr. Cedren.*

giudicare della sua conformità col testo originale. Avendola tutti i Giudei udita leggere, mostrarono cogli applausi che ne erano contentissimi; colmarono di lodi Demetrio che l'aveva ad essi procurata, e gli interpreti che l'avevano fatta; e pronunciarono dappoi imprecazioni contro quelli che vi facessero qualche cangiamento, sia coll' aggiungere, sia col troncare, sia col travolger l'ordine di ciò che vi era scritto.

Il Re informato di tutto quello che si era fatto, ne mostrò molta gioia; ed essendosi fatta leggere la versione della legge, ammirò la sapienza del legislatore, e chiese a Demetrio Falereo perchè nessun istorico o poeta non aveva fatta menzione di una così eccellente opera. Demetrio gli rispose che essi ne erano stati distornati dalla santità e dalla maestà di questa legge, divina all' intutto, e troppo superiore alla portata dell' uomo. Aggiunse d'aver udito che avendo Teopompo impreso ad inserirne nella sua storia un qualche cenno, che aveva tratto da una versione poco accurata fatta prima, era stato colpito da una malattia che gli aveva turbato lo spirito per più di trenta giorni; ma che finalmente avendo chiesto a Dio quale fosse la causa di quella malattia, Dio gli aveva rivelato in sogno che ciò avveniva in punizione della sua temerità, che lo aveva spinto a render pubbliche cose sacre e degne di un sommo rispetto. Demetrio aggiunse che Teodette poeta tragico, avendo voluto inserire alcun che della legge di Dio in una delle sue poesie, fu bentosto privato della vista, la quale non ricuperò se non dopo di aver riconosciuta la sua colpa e di averne fatta penitenza.

Avendo il Re udite queste ragioni, ricevette dalle sue mani l'opera degli interpreti con una grande venerazione, ordinò che se ne avesse somma cura e si conservasse con rispetto, colmò di lodi i traduttori, gli invitò a visitarlo spesso, e li rimandò nella Giudea carichi di ricchi doni per se medesimi e pel gran sacerdote Eleazaro. Ecco il sunto di ciò che si legge in Aristeo. Da qui Giuseppe ha desunto ciò che egli ne narra; ma ha travolto Aristeo in un'altra maniera, ed ha dato un altro stile alla lettera del re Tolomeo indiritta al gran sacerdote Eleazaro, ed a quella da Eleazaro indiritta al Re,

quantunque assicuri d'averle copiate parola per parola dal testo di Aristeo (1).

Filone, Giudeo d'Alessandria (2), ha pur mentovata la versione dei Settanta, ma non fa motto nè di Aristeo, nè di Demetrio Falereo. Egli parla dei Settanta interpreti (3) come di personaggi inspirati dallo Spirito Santo, che, senza essersi consultati l'un l'altro, espressero nei termini medesimi ciò che leggevano nel testo caldeo (così egli appella il testo ebraico), in guisa che coloro i quali confrontano questi due testi, vi notano, secondo questo scrittore, una così grande conformità, che nulla può essere più somigliante di quello che sia una siffatta versione al testo. In tutto il restante Filone è così conforme ad Aristeo, che si scorge chiaramente che egli allude all'istoria di quest'autore, o che Aristeo fa allusione al testo di Filone; giacchè Vandalo (4) nella sua dissertazione sui Settanta interpreti congliettura che Aristeo abbia composto il suo romanzo sul racconto di Filone; ciò che è contrario al comune sentimento di tutti coloro i quali hanno scritto sopra Aristeo, e che ritengono che Filone abbia tratto da lui ciò che egli racconta dei Settanta interpreti.

Lo stesso dotto (5) pretende che oltre Aristeo, di cui abbiamo dato un sunto, ve n'ha ancora un altro, il quale era Cristiano, da cui s. Epifanio ha tratto ciò che ei dice della versione dei Settanta. Ecco il racconto di s. Epifanio (6). « Aristeo nella storia pubblicata sui Settanta interpreti narra che Tolomeo Filadelfo formò una biblio-
» teca in Alessandria, e che la pose nel luogo appellato
» *Bruchium;* che ne affidò la custodia a Demetrio Fale-
» reo; e che avendogli un giorno domandato il Re quanti
» libri vi fossero nella sua biblioteca, Demetrio gli ri-
» spondesse esservene circa cinquanta quattro mila ed ot-
» tocento, ma che se ne poteva ancora raccogliere un
» numero di gran lunga maggiore, se si volevano far

(1) *Antiquitatum lib.* XII. c. 2. Τῆς μέντοι γε εἰσδόσεως τὸ ἀντίγραφον ὑπῆρχε τοιοῦτον. — (2) *Philo de vita Mosis, l.* II. — (3) *Philo loco citato.* Καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον, οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος. *Et post nonnulla:* Οὐχ ἑρμηνεῖς ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας προσαγορεύοντες. — (4) *Dissert. de Aristæa,* c. 1. — (5) *Idem,* c. 1 et 6. — (6) *Epiph. de ponderib. et mensuris,* n. 9. 10 11.

» tradurre quelli che esistevano presso gli Etiopi, gli In-
» diani, i Persiani, gli Elamiti, i Babilonesi, gli Assirii,
» i Caldei, i Romani, i Fenicii, i Sirii e quelli che
» abitano nella Grecia, i quali si chiamavano un tempo La-
» tini, e non Romani [1]; finalmente che nella Giudea
» ed in Gerusalemme v' avevano libri tutti divini, scritti
» dai profeti, che trattavano di Dio, della creazione del
» mondo, e di molte altre cose utilissime; e se il Re
» avesse voluto fare scrivere ai Giudei, si potrebbero
» mettere quei libri nella sua biblioteca ».

Dietro le quali parole Filadelfo scrisse ai Giudei una lettera, che si trova in s. Epifanio, colla quale li prega di spedirgli i loro libri sacri per arricchirne la sua biblioteca. I Giudei per soddisfare alla domanda del Re gli spedirono tutte le loro Scritture vergate in lettere d' oro; cioè i ventidue libri dell'Antico Testamento in ebraico; ed oltre a ciò settantadue libri apocrifi. Avendo il Re ricevute queste opere, e non le avendo potute leggere perchè scritte in ebraico [2], mandò una seconda ambasceria ai Giudei onde pregarli che gli spedissero alcuni interpreti per tradurli in greco; ed a questo proposito loro scrisse una seconda lettera, che si trova pure in s. Epifanio. Queste due lettere sono differentissime da quelle che si leggono in Aristeo; nè si trova in s. Epifanio la lettera del Re indiritta al gran sacerdote Eleazaro, nè la risposta del gran sacerdote a Tolomeo. S. Epifanio non parla nemmeno di questo gran sacerdote. Si spedirono adunque da Gerusalemme settantadue eletti personaggi, valenti nel greco e nell' ebraico, sei di ciascuna tribù, per evitare le discordie e la gelosia che avrebbe potuto nascere fra di esse; ed eglino tradussero dall' ebraico in greco i libri che erano stati prima spediti. Ora ecco a qual partito il Re si appigliasse per impedire che non potessero a vicenda comunicare, e per far sì che la versione riuscisse la più esatta che fosse possibile.

(1) Queste parole di s. Epifanio non sono assolutamente chiare. Egli vuole indicare, come sembra, i Greci dell' Italia o della Magna-Grecia. — (2) *Epiph. de ponderib. et mens. p.* 167. Ὁ δὲ βασιλεὺς κομισάμενος καὶ ἐντυχὼν, καὶ μὴ δυνάμενος ἀναγνῶναι, τῶν στοιχείων ἑβραϊκῶς ὑπαρχόντων, καὶ διαλέκτῳ τῇ ἑβραϊκῇ γεγραμμένων, κ. τ. λ.

Tolomeo fece costruire nell' isola di Faros trentasei cellette, in ciascuna delle quali mise due interpreti insieme coi servi che loro preparassero ed allestissero le vivande, e cogli scrittori che vergassero con note o con abbreviature ciò che loro detterebbero. Non si aprirono finestre in quelle celle, le quali non ricevevano la luce che dall' alto, onde quelli che vi erano dentro non potessero parlare a veruno che fosse di fuori. Si dava ai due della stessa cella un libro onde lo traslatassero; per esempio, a quelli della prima cella il libro della Genesi; a quelli della seconda l' Esodo, e via discorrendo degli altri. Allorquando quelli della prima cella avevano tradotta la Genesi, la facevano passare alla seconda, e ripigliavano l' Esodo per traslatarlo allo stesso modo, in guisa che ogni libro della Scrittura fu tradotto trentasei volte, passando ciascuno successivamente da una cella all' altra per esservi traslatato.

Essi rimanevano così chiusi dal mattino infino alla sera; e la sera andavano a prenderli in trentasei barchette per condurli al palazzo, ove cenavano col re; poscia erano condotti in trentasei camere separate, in ciascuna delle quali se ne coricavano due. All' indomani per tempissimo si conducevano di bel nuovo nelle loro cellette.

Terminato il tutto, s' assise il Re sul suo trono, e si fece leggere tutta l' opera da trentasei lettori, i quali avevano altrettanti esemplari della greca versione. Eravi un trentesimo settimo lettore, il quale teneva in mano il testo ebraico. Mentre si leggeva ad alta voce, gli altri confrontavano la loro versione; ed avvenne per un miracolo sensibile della potenza divina che tutti gli esemplari di questa traduzione si trovassero così somiglianti, che allorquando un interprete aveva o aggiunta o troncata qualche cosa al testo, tutti gli altri avevano fatte le stesse aggiunte od i medesimi troncamenti; e tutto ciò che essi avevano tronco parve veramente superfluo: ciò che persuase tutta l' assemblea che essi erano inspirati dallo Spirito Santo. Il Re fece dappoi collocar questi libri nella prima biblioteca nominata *Bruchium*, la quale era come la madre della seconda appellata *Serapæum*, in cui si posero poscia molti altri libri, e particolarmente le versioni d'Aquila, di Simmaco e di Teodozione, le quali furono fatte dopo Gesù Cristo.

La diversità che si nota fra questo racconto e quello d'Aristeo fa congbietturare che s. Epifanio avesse un esemplare d'Aristeo diverso da quello che noi conosciamo. S. Giustino martire (1) e s. Agostino (2) sembrano aver seguíto l'Aristeo di s. Epifanio. Giuseppe ed Eusebio (3) hanno copiato l'antico Aristeo. Ciò che s. Ireneo (4), s. Clemente d'Alessandria (5) e Tertulliano (6) riferiscono sullo stesso argomento, non è bastantemente esteso per giudicare da qual sorgente essi l'abbiano desunto.

Ecco ciò che ne dice s. Giustino. Avendo Tolomeo, re dell'Egitto, risaputo esservi presso i Giudei alcuni libri che contenevano antiche storie scritte in ebraico, fece venire da Gerusalemme settanta personaggi dotti nel greco e nell'ebraico per tradurre quelle opere in greco; ed affinchè lo fossero più prestamente e con maggior libertà, li mise nell'isola di Faros, ed in altrettante celle quanti erano gli interpreti, ond'essi non potessero comunicare insieme, e ei fosse sicurezza della fedeltà della loro traduzione. Eglino traslatarono in una maniera così uniforme, che non solamente si giovarono degli stessi termini, ma anche impiegarono uno stesso numero di parole; ciò che recò al Re una sì grande ammirazione, che li colmò di donativi, e li spedì con onore nel lor paese. Giudicò egli che quest'opera non abbia potuto essere terminata senza un effetto dell'onnipotenza di Dio. Ricevette que' libri divini con un grandissimo rispetto, e li consacrò a Dio nella sua biblioteca d'Alessandria. Aggiunge s. Giustino, che trovandosi egli in Alessandria, quelli dell'isola di Faros gli avevano mostrate le rovine delle celle in cui gli interpreti avevano un tempo lavorato.

Nella sua seconda apologia egli parla di questa traduzione in una maniera assai diversa da quella che or ora abbiamo veduto. Narra che volendo il re Tolomeo formare una numerosissima biblioteca, e sapendo esservi presso gli Ebrei molti libri di profeti, scrisse ad Erode, il quale era allora re de' Giudei, per pregarlo di comunicarglieli. Erode gli mandò i libri delle profezie scritti in ebraico. Ma non potendone Tolomeo fare alcun uso,

(1) *Justin. Mart. Admonit. ad Græcos.* — (2) *Aug. l.* XVIII. *c.* 42 *de Civ. Dei.* — (3) *Euseb. Præpar. l.* VIII. — (4) *Iren. l.* III. *c.* 25. *edit. Feuard., in edit. autem Paris. cap.* XXI. — (5) *Clement. Alex. l.* I. *Stromat.* — (6) *Tertull. Apolog. c.* 18.

perchè non capiva questa lingua, mandò di bel nuovo ambasciatori ad Erode per pregarlo di dargli uomini atti a tradurli in greco: il che essendo stato eseguito, i libri sacri degli Ebrei furon posti nella biblioteca del Re d'Egitto, ed ora sono nelle mani di tutti gli Ebrei.

Tertulliano[1] sembra affermare, che non la traduzione greca soltanto, ma anche il testo ebraico sia stato deposto nella biblioteca reale di Alessandria, che era posta nelle gallerie del tempio di Serapide: *Hodie apud Serapæum Ptolemæi bibliothecæ cum ipsis hebraicis litteris exhibentur*. S. Cirillo di Gerusalemme[2] parla delle settanta celle dei Settanta interpreti al pari di s. Giustino.

Agevolmente si comprende che tutte queste storie sono prese da quella d'Aristeo; e malgrado le diverse circostanze da cui sono accompagnate, vi si nota sempre la medesima sostanza e lo stesso oggetto principale. L'anacronismo commesso da s. Giustino martire, dicendo che Tolomeo mandò un'ambasceria ad Erode per pregarlo di mandargli i libri sacri degli Ebrei, non si può in verun conto sostenere. Filone dice che il gran sacerdote degli Ebrei univa tutt'insieme nella sua persona il potere reale ed il sacerdozio[3]; ciò che non è per nulla conforme alla storia degli Ebrei; chè allora obbedivano ai re dell'Egitto. S. Clemente d'Alessandria e s. Ireneo parlano in una maniera più corretta, allorquando dicono che i Giudei erano allora sottomessi ai re macedoni, o piuttosto a quelli dell'Egitto successori di Alessandro il grande.

Le trentasei celle di s. Epifanio e le settantadue di s. Giustino martire e di s. Cirillo di Gerusalemme, di s. Ireneo, di s. Agostino e di s. Gian Grisostomo sono talmente opposte al racconto d'Aristeo, di Giuseppe, di Filone, di Eusebio e degli altri i quali gli hanno seguiti, che bisogna necessariamente abbandonare gli uni o gli altri; e s. Girolamo, come abbiamo veduto, non si esprime oscuramente nel trattar queste celle come favolose: *Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo extruxerit.*

(1) *Tertull. Apolog.* c. 18. — (2) *Cyrill. Jerosol. Catech.* 4. — (3) *Philo, l.* II *de vita Mos.* Ἐξέπεμπε πρὸς τὸν τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερέα καὶ βασιλέα· ὁ γὰρ αὐτὸς ἦν.

I Talmud di Gerusalemme e di Babilonia [1] riconoscono settantadue celle; ma dicono che avendo il re dell' Egitto fatti venire i settantadue vecchi, li chiuse in quelle camere senza aver detto loro che cosa da essi richiedeva. La sua intenzione non venne loro rivelata se non allorquando eglino vi furono entrati. Ma Dio diresse talmente il loro spirito, che tutti traslatarono nello stesso modo.

I Samaritani, i quali sono sempre i contraffacitori de' Giudei, raccontano nelle loro cronache, che Tolomeo Filadelfo chiamò ad Alessandria Aronne, gran sacerdote dei Samaritani, con personaggi scelti della sua nazione, e domandò nello stesso tempo alcuni dottori ebrei col loro grande sacrificatore Eleazaro, onde e gli uni e gli altri traducessero la legge di Dio dall' ebraico in greco. Ma siccome la versione dei Samaritani e quella degli Ebrei variavano infra di esse in alcuni luoghi, il Re preferì quella dei Samaritani, li colmò di ricchi doni, e proibì ai Giudei l'entrata del monte sacro di Garizim.

Tante varietà di sentimenti tra Aristeo, s. Epifanio, s. Giustino, i Talmudisti e i Samaritani inducono a giudicare che il sostanziale stesso di questa storia sia assai incerto; ed è questo il giudizio che ne pronunciano i più valenti critici [2], i quali abbandonano assolutamente tutti gli altri, e pretendono di mostrare in Aristeo medesimo particolarità incompatibili colle vere istorie che ci sono note. Aristeo, per esempio, ci dice che questa traduzione fu impresa sotto Tolomeo Filadelfo figliuolo di Tolomeo Sotero, figlio di Lago. Ma s. Ireneo [3] narra che essa fu fatta sotto quest'ultimo; e s. Clemente d'Alessandria [4] dice che gli uni la mettono sotto il figliuolo di Lago, e gli altri sotto Filadelfo. Vitruvio [5] assicura che la biblioteca d'Alessandria non cominciò se non dopo di quella degli Attali re di Pergamo, ed al tempo di Aristofane di Bizanzio, cioè sotto Tolomeo Filopatore, o sotto Tolomeo Epifane suo successore. Ora Tolomeo Filopatore era nipote, e Tolo-

(1) *Talmud di Gerusalemme e quello di Babilonia, tratt. Meguillah, cap.* I. — (2) *Bellarm. de verbo Dei, l.* II. *c.* 6. *Masius præf. in Græc. Josue Reuclin. l.* III. *de Arte cabalistica. Joseph Scalig. Henric. Valois, Humfred. Hody; Vandale; alii passim.* — (3) *Irenæ. l.* III. *c.* 21. — (4) *Clem. Alex. l.* I. *Stromat.* — (5) *Vitruv. præf. in lib.* VII. *Archit. Vide Vandale de* LXX. *interpp. c.* 4.

meo Epifane pronipote del Filadelfo. Non fu adunque sotto quest' ultimo principe che cominciò la biblioteca di Alessandria; essa è di lui più recente. L' Usserio(1) e dopo di lui il Bochart(2) pretendono che la versione dei Settanta sia ancora più moderna dell' Epifane e del Filopatore, e ch' essa non sia stata eseguita se non dopo i principii del regno di Tolomeo Filometore, come l' abbiamo sopra veduto. Non adottiamo le ragioni, le epoche, le date di tutti questi autori; ma le riferiamo semplicemente per mostrare il poco conto che si dee fare di ciò che si dice della versione dei Settanta procurata da Tolomeo Filadelfo.

Aristeo e coloro i quali lo hanno seguito(3) parlano di Tolomeo Filadelfo come di un re religiosissimo, pieno di zelo per conoscere la legge di Dio, adorno di tutte le virtù morali e politiche; ma gli autori profani che lo potevano meglio conoscere ce lo dipingono come un principe corrotto, empio, perduto nelle scostumatezze, che sposò la sua propria sorella, uccise due de' suoi fratelli(4), ebbe un gran numero di amanti(5), fu assai attaccato al culto del falso dio Serapide, e volle dopo la morte di Berenice sua sorella e sua sposa porla nel grado degli iddii(6).

Demetrio Falereo, che viene costituito da Aristeo custode della biblioteca d'Alessandria, e di cui lo stesso commenda in tal modo la pietà ed il rispetto per la legge di Dio, che gli fa dire al Re Tolomeo che questa legge è tutta divina, e che perciò nè i poeti, nè gli storici profani non hanno osato di nulla inserirne nei loro scritti; questo Demetrio(7) era un uomo del buon tempo, prodigo infino all' eccesso, involto in amori vergognosi e contrarii alla natura; un uomo effeminato, che era sempre profumato, imbellettato, aveva i capelli tinti di un color biondo, e mentre governava la repubblica di Atene e vi faceva osservare le leggi, viveva egli stesso nella licenza e nella scostumatezza. Egli fu finalmente costretto a fuggir d'Atene, ed a ritirarsi a prima giunta in Tebe,

(1) *Usser. Syntagm. de* LXX. *Interpp.* — (2) *Bochart. l.* I. *c.* 18. *de anim. saer. n.* 30. 40. — (3) *Vide Philo, l.* II. *de vita Mosis. Epiph. lib. de ponderib. et mens. etc.* — (4) *Pausanias, l.* I. *seu Attic.* — (5) *Athenæ. l.* XIII. *Dipnosoph.* — (6) *Plin. l.* XXXIV. *c.* 14. — (7) *Duris, l.* VI. *hist. apud Athenæ. l.* VII. *Dipnosoph.*

e finalmente nell' Égitto presso Tolomeo Sotero, figliuolo di Lago e padre del Filadelfo, ove dimorò per lunga pezza[1]. Consigliò Sotero a lasciare il regno ai figliuoli che gli aveva partoriti Euridice; ma quel principe amò meglio di lasciarlo a Filadelfo, che aveva avuto da Berenice, in guisa che dopo la morte di Sotero, Filadelfo relegò Demetrio, e lo fece custodire finattantochè avesse dati ordini diversi. Demetrio noiato da quest' esiglio morì del veleno di un aspide da cui si fece mordere[2]. Ecco ciò che si legge in Ermippo citato da Diogene Laerzio e da Suida. Chi crederà dopo ciò che Tolomeo Filadelfo abbia affidata a Demetrio Falereo la cura della sua biblioteca (supponendo tuttavia che ne avesse avuta una così numerosa come si dice), e che lo abbia tanto favorito come il vogliono Aristeo ed i suoi partigiani, dopo quel che aveva fatto contro di lui sforzandosi di escluderlo dal trono? Come mai conciliare tutto questo col suo esiglio sì chiaramente mentovato in Ermippo, in Diogene Laerzio, in Suida ed in Cicerone in più d' un luogo[3]?

Si oppongono alcune difficoltà anche sul numero quasi incredibile dei volumi che Demetrio disse di aver già raccolti nella biblioteca del re, e che egli fa ammontare a dugentomila. Soggiunge che egli spera bentosto di averne fino a cinquecento mila. S. Epifanio non ne novera che cinquantaquattro mila ed ottocento; e Giuseppe, figliuolo di Gorione, soltanto novecento novantacinque; in guisa che il re Tolomeo non desideravane più che cinque per formare il numero di mille. Ma Aristeo ed Andrea gli suggerirono di far tradurre i libri sacri degli Ebrei, che gliene fornirono un molto maggior numero. Aulo Gellio[4] non ne contava che settecentomila nella biblioteca d'Alessandria, allorquando essa fu arsa durante la guerra dell' Egitto sotto Giulio Cesare. Seneca pare non ammetterne[5] che quattrocentomila, perchè non parla che di quelli i quali furono arsi nell' antica biblioteca del quar-

(1) *Hermipp. apud Laert. l. v. Ita et Suidas in Demetrio.* — (2) *Cicero pro Rabirio. Aspide ad corpus admota, vita esse privatum. Laert. loco cit.* Ὑπ' ἀσπίδος τὴν χεῖρα δηχθεὶς τὸν βίον μετέθηκε. — (3) *Cicero, l. v. de Finibus et orat. pro Rabirio.* — (4) *Aul. Gell. l.* VI. *c.* 17. — (5) *Senec. de tranquill. animi c.* 9. *Quadringena millia librorum Alexandriæ arserunt, pulcherrimum regiæ opulentiæ monumentum.*

tiere nomato *Bruchione*, invece che Aulo Gellio comprende nei settecento mila quelli del *Bruchione* e quelli del *Serapeone*, ove ne restarono trecento mila. Ora dopo Tolomeo Filadelfo infino all' incendio di questa biblioteca sotto Giulio Cesare, di quanti volumi aveva dovuto essere aumentata? Tutte le diversità di questa storia, e principalmente la opposizione che essa ha colle altre, formano certamente contro di essa un pregiudizio assai svantaggioso; giacchè il carattere della verità è l' unità e la uniformità.

Se si mettesse insieme tutto il danaro che Filadelfo spese per avere i libri degli Ebrei tradotti in greco, si troverebbe che esso ammonta a più di mille e dugento talenti, i quali (valutando il talento duemila e quattrocento lire ital.) formano almeno due milioni ed ottocento ottantamila lire; il che forma una somma portentosa per quei tempi, ed ancor più per un simile oggetto. La festa stabilita da Filadelfo in memoria della ventura d' aver ricevuti i libri degli Ebrei ha anch' essa l' apparenza di una favola; e ciò che dice Aristeo, che in quel giorno cadesse la vittoria navale da quel principe riportata contro di Antigono è ancor più falso, sia che si intenda di quella stessa giornata in cui si udì la notizia di quella vittoria, sia che si spieghi dell' anno finito, giacchè fu Tolomeo figliuolo di Lago, e non Filadelfo suo figlio, che riportò quella vittoria, alla quale sopravvisse ventidue anni.

Il carattere del personaggio che Aristeo sostiene in tutto questo racconto somministra altre prove contro di esso. Aristeo vuol farsi credere pagano di nascita e di religione; e si tradisce ad ogni pagina parlando come un ebreo ellenista zelatore, istruito della esistenza del vero Dio e delle sue leggi. Il suo discorso sparso di ebraismi mostra che egli fu educato fra gli Ebrei. La lettera del Filadelfo al gran sacerdote Eleazaro, e quella di Eleazaro al Filadelfo, ed il memoriale di Demetrio Falereo al Re sono tutti dello stesso stile; e ciò nulladimeno Aristeo si vanta di presentarci i documenti originali che furono scritti nel tempo medesimo. Essi sono adunque per lo meno sospetti di falsità, essendo moralmente impossibile che scritti di tre diversi autori si scontrino con uno stile così uniforme. La lettera od il memoriale di Demetrio Falereo, che dovrebbe essere di una eleganza e

di una purità singolare, giacchè il suo autore era così colto e così facondo, non sente nè punto nè poco la gentilezza di un discepolo di Teofrasto. Da tutto ciò è naturale il conchindere, che la storia di Aristeo è falsa almeno nella maggior parte delle sue circostanze; che a più forte ragione i racconti di s. Epifanio e di s. Giustino martire non sono di alcuna autorità; e che le conseguenze che se ne sono cavate in favor della versione dei Settanta per provarne la inspirazione sono tutt' altro che certe.

I Settanta hanno essi tradotti tutti i libri sacri dell' Antico Testamento, o solamente i cinque libri della legge?

I primi autori che parlarono dei Settanta non hanno fatto cenno che della traduzione della legge de' Giudei, ossia dei cinque libri di Mosè. Aristeo non fa motto nè dei libri storici, nè dei profetici; dice semplicemente che si lessero al Re *i libri della legge*. Filone non ne dice di più; e Giuseppe(1) nota espressamente che non si comunicarono a Filadelfo tutte le Scritture, ma solo i libri della legge. Quest' è che s. Girolamo ha assai bene osservato(2). Aristeo e Giuseppe, dice egli, e tutta la scuola degli Ebrei assicurano che i Settanta non tradussero che i cinque libri di Mosè. Afferma altrove, scrivendo intorno al profeta Michea, che il testo dei Settanta in questo luogo è sì diverso dall' ebraico, che non possono andar d' accordo; se pure, dice egli, questa traduzione è dei Settanta; giacchè e Giuseppe ed i Giudei assicurano che i Settanta altro non tradussero che la legge. In ogni altro luogo in cui sembra attribuire la traduzione di tutta la Scrittura ai Settanta, egli si esprime sempre con dubbio.

Tuttavia i Padri(3) e la comune degli autori cristiani i quali prestano fede alla storia della versione dei Settanta, ritengono che essi traducessero tutte le Scritture dell' Antico Testamento, cioè tutti i libri scritti in ebraico. S. Epifanio insegna pure, che oltre i libri sacri(4) essi tradussero anche settanta o settantadue libri apocrifi (che, come sembra, sono quegli stessi di cui si parla nel quarto libro di Esdra(5)). Cedreno non è ancor contento di que-

(1) *Joseph. procem. in antiquit. lib.* Οὐ δὲ γάρ πᾶσαν ἐκεῖνος ἔφθη λαβεῖν τὴν Ἀναγραφὴν, ἀλλ' αὐτὰ μόνα τὰ τοῦ νόμου παρέδοσαν οἱ πεμφθέντες ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν πρὸ τὴν Αλεξάνδρειαν. — (2) *Hieronym. in cap.* V. *Ezech. et in Mich.* II. — (3) *Iren. Tertul. Clem. Alex. Epiph. Hilar. Aug. alii passim.* — (4) *Lib. de ponderib. et mensuris.* — (5) 4. *Esdr.* XIV. 45. 46. *Posteriores vero septuaginta conserva, ut tradas eos sapientibus in populo tuo. In his enim est vena intellectus et sapientiæ fons, et scientiæ flumen.*

sto numero[1]; egli dice che traslatarono in greco fino a centomila volumi, scritti gli uni in caldeo, gli altri in ebraico, gli altri in egizio, e gli altri in latino. Aggiunge che i libri ebraici furono tutti tradotti nello spazio di settantadue giorni. Aristeo, Eusebio e s. Cirillo di Gerusalemme non leggono che settanta giorni, forse per fare il numero rotondo.

Egli è certo che la versione del Pentateuco sembra essere stata fatta con maggior cura ed esattezza di quella degli altri libri della Scrittura[2], ed a prima vista saremmo indotti ad affermare che non vi sia apparenza alcuna che sieno gli stessi interpreti i quali abbiano tradotti gli uni e gli altri. V' ha pure troppo poca uniformità nel modo di tradurre la stessa parola ebraica, e nel metodo che han seguíto in traducendola; essendosi gli uni attaccati scrupolosamente al loro testo, ed avendo gli altri tradotto con maggior libertà. Ma se si volesse così giudicare della nostra versione latina volgata fatta da s. Girolamo, saremmo egualmente indotti a dubitare che tutti i libri traslatati da questo Padre non fossero realmente da lui tradotti. Egli stesso non è uniforme nella maniera di tradurre la stessa parola ebraica, nè nel metodo che segue in traducendola: ora egli si attacca scrupolosamente al suo testo, ed ora traduce con maggior libertà. Queste varietà non provano nulla contro alcuna delle parti della versione, che si sa certissimamente essere stata fatta da questo Padre: e perchè dunque potrebbero essere legittimamente allegate contro alcuna delle parti della greca versione, che tutti gli antichi ugualmente hanno attribuita ai Settanta? Noi pertanto seguiremo il linguaggio comune attribuendo ai Settanta il corpo intero della versione greca che loro è attribuita, eccettuandone il libro di Daniele, la cui traduzione, se si crede a s. Girolamo, è quella di Teodozione.

Giudizii dei più dotti critici sulla versione dei Settanta.

Spesso i Settanta hanno letto nel testo ebraico diversamente da quello che noi al presente vi leggiamo; talvolta la loro lezione è più corretta della nostra; e tal-

(1) *Cedren. p.* 165. Κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν θείων Γραφῶν καὶ λοιπῶν ἑβραϊκῶν, χαλδαϊκῶν, αἰγυπτίων, καὶ ῥωμαϊκῶν εἰς δέκα μυριάδας ἀριθμουμένων βιβλίων. — (2) *Hieronym. Prolog. in quæst. Hebr. in Genes. Quos nos quoque confitemur plus quam cæteros cum Hebraicis consonare.*

volta anche essa è più difettosa. Si può consultare intorno a ciò la grand' opera di Luigi Capelle intitolata: *Critica Sacra*, ove mostra con un infinito numero di esempi, che i Settanta si allontanano spesso dal testo ebraico. Altri critici, come il Le Clerc[1], osservano che soventi volte essi traducono a caso e per semplice congghiettura; che sono incostanti nella loro traduzione della stessa parola ebraica; che talvolta aggiungono, correggono o troncano qualche cosa dal loro testo; che altre fiate ommettono certi termini; che altrove ne suppliscono; che spesso il loro testo è corrotto e carico di inutili glosse: difetti che s. Girolamo loro aveva già rimproverati in alcuni luoghi.

In molti libri della Scrittura i Settanta, od i loro copisti, hanno fatte sì grandi trasposizioni, che non si sa a qual cosa attribuirne la cagione. Vi sono nel Pentateuco alcuni luoghi in cui eglino si mostrano più pieni e più diffusi del testo ebraico; ed altri in cui sembrano aver piuttosto seguíto il testo samaritano che l' ebraico[2]; ciò che ha indotti alcuni personaggi eruditi a credere[3] che essi potessero aver tradotto sul testo samaritano, ed altri che il samaritano fosse ritoccato sui Settanta. Altri trovarono tanta discrepanza fra il testo ebraico e la loro versione, che entrarono in sospetto che essi avessero tradotto sul caldeo, o sul siriaco[4]. Nei libri di Giosuè essi aggiungono molte città che non si trovano nell' ebraico[5]. Vi sono grandissime trasposizioni e grandi cangiamenti nei libri dei Re, nei Proverbi, nell' Ecclesiastico, in Giobbe, nei Profeti, e fin qui non si è trovato alcuno che abbia addotte buone ragioni di questi mutamenti. L' ordine che i minori profeti hanno nell' ebraico non è lo stesso di quello che loro è dato nella versione dei Settanta. Tutte queste varietà sono antichissime, giacchè si trovano nei più antichi manoscritti, e nell' edizione romana, che si reputa la più perfetta di tutte, quantunque i critici vi notino ancora alcune cose che sono diverse da quelle dei Settanta citate dagli antichi Padri[6].

(1) *Comment. in Pentateuc. et lib. historicos in Indice, voce* LXX. — (2) *Vide Genes.* IV. 8. XIX. 12. XX. 16. XXIII. 2. XXIV. 55. 62. XXVI. 18. XXIX. 27. XXXV. 29. XXXIX. 8. XLI. 16. 43. XLIX. 26. *Exod.* VIII. 3 *et passim.* — (3) *Selden. et Postel. apud Vandale, c.* 22 *in fine.* — (4) *Philo. l.* II. *de vita Mosis. R. Azarias. lib. Imre Binah. c.* 8. 9. — (5) *Vide Josue* XV. 59. *et* XXI. 36. 37. — (6) *Vide Serar. Prolog. c.* 17. *qu.* 21. *Bonfrer. Præloq. in S. Script. c.* 2. *sect.* 8. *Morin. Exercit.* 9. *c.* 3.

Noi non parliamo punto delle famose aggiunte che si trovano nel principio della Genesi, ove i Settanta avrebbero sì considerabilmente aumentata l' età dei primi patriarchi, che secondo il loro calcolo sarebbe il mondo durato quasi mille e cinquecento anni più di quello che il testo ebraico non comporti[1]. Queste alterazioni non sono certamente accidentali, e non debbono esser poste come alcune altre a carico dei copisti, giacchè sono fatte deliberatamente. Ve n' ha un buon numero di altre che si debbono imputare all' arditezza od alla negligenza degli scrittori, e che sarebbe facile il correggere se si volesse far la fatica di raccogliere tutte le lezioni diverse e di sceglier le migliori.

Osservazioni di s. Girolamo su questa versione.

I Giudei hanno notati quindici luoghi, che essi credono cangiati espressamente dai Settanta[2]; ma sono ben lontani dall' aver comprese in questo numero tutte le diversità del loro testo. S. Girolamo[3] afferma una proposizione, che sarebbe assai poco vantaggiosa alla riputazione dei Settanta, se fosse provata; ed è che questi interpreti hanno spesso tradotto in una maniera poco conforme al testo ebraico per tema di scoprire ai Pagani certi misteri che essi non erano in grado di ben intendere; sicchè quand' essi, a cagion d' esempio, scontravano alcuni passi in cui era fatta una chiara menzione del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo, temendo che i Gentili non sospettassero che i Giudei adorassero molte divinità, o gli hanno ommessi, o gli hanno tradotti in un altro senso. Egli ne dà per esempio quelle parole che non si trovano nel loro testo: *Io ho chiamato dall' Egitto il mio figliuolo.*

Ma bisogna confessare che questa regola di s. Girolamo non è nè punto nè poco generale, e che se questi interpreti non hanno talvolta dato nel segno nella loro versione, si dee piuttosto imputare all' oscurità della materia, o ad un difetto di cognizioni, che ad un premeditato disegno. Lo stesso santo Dottore nota che havvi ben differenza tra interpretare e vaticinare, e tra inter-

(1) Dalla creazione infino alla vocazione di Abramo si contano 2083 anni nel testo ebraico, e 3549 nella versione dei Settanta. — (2) *Talmud, tratt. Meguilla*, foglio 9. Item Talmud di Babilonia, lo stesso trattato, cap. 1. — (3) *Hieronym. Prolog. in Pentateuch. ad Desid. Ubicumque sacratum aliquid Scriptura testatur de Patre et Filio et Spiritu Sancto, aut aliter interpretati sunt, aut omnino tacuerunt, ut et regi satisfacerent, et arcanum fidei non vulgarent.*

pretare prima della venuta di Cristo ed interpretare dopo la sua venuta. Coloro i quali vissero dopo questo grande avvenimento trovarono nei vaticinii quella chiarezza che altri non vi scorgevano. *Illi interpretati sunt ante adventum Christi, et quod nesciebant dubiis prætulere sententiis: nos vero post passionem et resurrectionem ejus, non tam prophetiam, quam historiam scribimus.*

Lo stesso s. Girolamo [1] dice altrove, che i Settanta tradussero talvolta poco fedelmente per non iscoprire l'onta e le infedeltà del popolo ebreo. In un altro luogo [2] egli sostiene che non vollero svelare a Tolomeo Filadelfo, seguace dei principii di Platone, i misteri delle sacre Scritture, e principalmente ciò che riguardava la nascita di Gesù Cristo, per timore che questo principe non ne pigliasse occasione di credere che i Giudei adorassero un secondo Dio. Afferma egli altrove [3] che essi non osarono tradurre quelle parole: *Sarà appellato Ammirabile, Consigliere, Dio forte, Padre del futuro secolo, Principe della Pace;* essendo spaventati dalla maestà di questi epiteti: *Qua nominum majestate perterritos LXX. reor non esse ausos de puero dicere, quod aperte Deus appellandus sit.* Dice anco che i dottori della Chiesa Cattolica gli hanno interamente abbandonati nella traduzione di Daniele, ed amaron piuttosto di seguir l'edizione di Teodozione, perchè quella dei Settanta loro parve troppo difettosa [4].

Finalmente egli asserisce, che ogni volta che gli evangelisti, o gli apostoli [5] citano alcuni passi della Scrittura, se non v'ha diversità fra l'ebraico ed i Settanta, essi citano ordinariamente o colle proprie parole dei Settanta, o nel loro stile particolare; ma se v'ha differenza tra questa versione ed il testo originale, essi hanno cura di seguir piuttosto il testo ebraico che i Settanta. Egli disfida i suoi avversari a mostrare un solo passo tratto dai Settanta, che non si trovi pure nell'ebraico: *Æmuli nostri doceant assumta aliqua de Septuaginta testimonia, quæ non sunt in hebræorum litteris, et finita contentio est.*

(1) *Hieronym. in Isai.* VII. — (2) *Hieronym. Prolog. in quæst. hebr. in Genes. Vide et in Isai. c.* 11. — (3) *In Isai.* VIII. *ad finem.* — (4) *In Dan.* IV. *et Apolog. contra Rufin. l.* II. *Quorum Septuaginta si in isto libro editionem dixi multum a veritate distare et recto Ecclesiarum Christi judicio reprobatam, non est meæ culpæ qui dixi, sed eorum qui legunt.* — (5) *Hieronym. in Isai. l.* XV. *Proœm. et Apologetic.* 2 *contra Rufin.*

*Non sarà discaro a' leggitori che si chiuda la presente Dissertazione coll' accennare le ultime vicende della versione greca dei LXX e col gettare uno sguardo sulle altre versioni più celebri d' oriente. A questo effetto presenteremo a foggia d' appendice un piccolo estratto tolto dall' opera del chiarissimo professore G. Bernardo De-Rossi: *Introduzione alle Sacre Scritture* ec. « L' uso universale e frequente della versione dei LXX avendo infinitamente moltiplicati gli esemplari e dato luogo a molte e grandi imperfezioni, i Padri della Chiesa si diedero tutte le più vive premure per correggere quella versione e restituirla più che fosse possibile alla prima sua purità. Son note le fatiche incredibili che intraprese in questa parte Origene; noti i suoi Tetrapli ed Esapli, in cui fatto il confronto dei LXX col testo ebreo e colle altre versioni greche, notò minutamente con asterischi ed obeli quel che s' aveva da aggiugnere o da mutare o da togliere nel loro testo. Ma essendo quest' opera troppo voluminosa e dispendiosa, nè adattata all' uso comune, Panfilo ed Eusebio si accinsero a compendiarla; e dei loro esemplari si servì la maggior parte delle Chiese greche, siriache, egiziane e latine. Un' altra edizione o ricognizione del testo greco dei LXX diede Hesichio, ed un' altra Luciano il martire, le quali pure ottennero un uso ed un' autorità grandissima. » — « Alessandria e l' Egitto, dice s. Girolamo nel Proemio sopra Daniele, nei suoi LXX esalta l' autore Hesichio, Costantinopoli sino ad Antiochia approva gli esemplari di Luciano martire, e le provinee di mezzo leggono i codici d' Origene dati da Eusebio e da Panfilo, e tutto l' universo è diviso da questa triplice varietà. Negli Esapli d' Origene avevano un luogo distinto le traduzioni di Aquila, di Simaco e di Teodozione; ed è mala ventura che ora non se ne conservino che dei frammenti. Quella d' Aquila, proselito prima cristiano e poi ebreo, la quale fu fatta sul principio del II secolo o verso il 129, era fra tutte la più servile e la più tenace delle parole ebraiche; quella di Simaco che comparve sul finir di quel secolo, era men letterale e più elegante; la terza, cioè quella di Teodozione, che conta la stessa età, teneva tra le due antecedenti una strada di mezzo e una maggior conformità coll' antica dei

LXX. Oltre queste tre traduzioni di autori certi e conosciuti, tre altre d'autori incerti avevano luogo negli Esapli sotto il nome di V, di VI e di VII edizione, fatte esse pure sul testo ebreo, ed egualmente degne della pubblica stima. A queste antiche versioni greche dei libri del Vecchio Testamento, un'altra noi qui ne uniamo, la quale, sebbene sia posteriore di molto, non lascia d'avere il suo uso critico e di meritare l'attenzione dei dotti. Ella è la veneta della biblioteca di s. Marco, che contiene il Pentateutico, i Profeti, Rut, la Cantica, l'Ecclesiaste, i Treni e Daniele, libri tutti letteralmente tradotti da un anonimo in greco dall'originale ebreo.

Venendo ora alle altre versioni o interpretazioni orientali, di tutte le parafrasi caldaiche che molte sono, e non meno di varii autori che di varie età, le più antiche e le più pregevoli sono quelle dell'Onkeloso nel Pentateuco, e di Gionatane ne' Profeti. L'età del primo, qualunque ei sia, cade nei tempi di Cristo, o posteriori di poco. La sua parafrasi è letterale e semplice, inerente al suo testo, lo stile nitido, puro il dialetto. Un'eguale e anche maggiore antichità assegnano gli Ebrei a Gionatane, figlio di Uziele; ma i dotti lo fanno posteriore di età, anteriore però sempre di molto alla composizione del Talmud. La sua parafrasi non arriva alla purità di quella dell'Onkeloso, ma è più pura delle altre. Essa è anche più letterale nei Profeti primi, e più libera nei posteriori, nè esente da favolose esposizioni, le quali si credono introdotte ne' tempi più bassi. La stima e l'autorità che queste due traduzioni hanno ottenuta tra gli Ebrei è stata in tutti i tempi grandissima: i Cristiani ne ebbero e ne hanno tuttavia un gran concetto pei molti vantaggi che esse somministrano ai sacri studii.

Segue la versione siriaca, il di cui autore è anonimo e incerto. Quantunque non si possa accordare ai Sirii l'antichità troppo rimota che essi le assegnano, facendola ascendere fino ai tempi di Salomone; pure tutti i dotti convengono che essa è antichissima e per lo meno del secondo secolo. Alcuni la vogliono anche del primo e dei tempi apostolici ai quali rapportano i Sirii anche quella del N. T. Comunque ciò sia, l'uso che di essa fanno pubblicamente nelle loro chiese gli orientali Cattolici e non Cattolici, Ma-

roniti, Nestoriani, Giacobiti, Copti, Indiani di s. Tomaso e di altre province, e la somma venerazione in cui tutti la tengono, manifestamente ci convincono ch' essa nacque presso di loro molto prima della loro divisione e delle loro sette. A tutto questo s' aggiunga che nelle note esaplari d' Origene e negli scolii greci che le accompagnano, questa versione è citata sotto il nome dell' interprete siro, che lo stesso si fa da altri Padri, e che s. Efrem la commentò in sin dall' anno 378. La versione siriaca è fatta sul testo ebreo, e letteralmente lo segue, e con maggior fedeltà ed esattezza di nessun' altra delle antiche versioni. Ella appresta gran lume ne' luoghi oscuri e difficili, nelle dubbiose ed incerte significazioni dei termini, e si fa un pregio di cambiare e spiegar con parole e frasi proprie, quando occorra, gli ebraismi, le figure e le metafore dell' originale. E quantunque questa versione, quale ora ci si presenta, non lasci d' avere alcuni nèi e alcune interpolazioni dell' altra versione sira fatta dal greco dei LXX; grandissimo però è il giovamento che essa può prestare alla sacra critica ed allo studio del codice ebraico.

La versione samaritana si ritiene per molto antica, facendola non pochi anteriore ai tempi di Cristo, ed altri non posteriore del primo secolo della Chiesa. Ella, generalmente parlando, segue con fedeltà il suo testo samaritano, onde fu tratta per mano di incerto autore che la compose in un dialetto misto di caldeo e di ebreo, e di termini proprii, e più puro di quello che parlavano gli Ebrei a' Samaritani circonvicini.

Per ultimo, molte sono le versioni arabiche del Vecchio Testamento, ma tutte di bassa età, e non nate che posciachè il siriaco cessò di esser lingua viva e famigliare, e il dominio de' Maomettani introdusse l' arabo. Fra tutte queste le sole che abbiano qualche uso critico sono le versioni fatte immediatamente dal testo ebreo, tra le quali quella di Saadia è certamente la più rinomata. Essa fu composta sul principio del X secolo, in cui fiorì quel dotto rabbino; contiene tutti o per lo meno meno la maggior parte dei Libri sacri del V. T.; è libera, ma chiara, elegante ed esatta; e viene per tal modo apprezzata in oriente ed in Africa, che non solo gli Ebrei, ma i Cristiani di tutte le nazioni e di tutte le sette, e i Samaritani stessi,

acerrimi loro nemici, ne fecero grandissimi elogi. Havvi pure una versione arabico-samaritana, la quale è presa dal testo samaritano, contiene interessanti variazioni, e somministra gran lumi su molti passi malagevoli e oscuri. Essa è stata intrapresa da Abusaid figlio di Abulhosain samaritano, che fiorì, a quel che si crede, nell'XI secolo, per sostituirla a quella di Saadia, di cui i suoi nazionali facevano uso ».

PRIMA DISSERTAZIONE

SULLA

VOLGATA

IN CUI SI TRATTA DELL' ANTICA VOLGATA CHE ERA IN USO PRIMA DI S. GIROLAMO, E DELLA NOSTRA VOLGATA CHE È IN USO DOPO S. GIROLAMO (*).

Versioni latine dei sacri Libri.

Noi appelliamo *Volgata* od *Edizione Volgata* o *Volgata Latina* il testo latino delle nostre Bibbie che fu dichiarato autentico nel Concilio di Trento, che noi citiamo nelle opere e nei discorsi; in una parola la Bibbia che è più comunemente usata in tutte le Chiese della Romana comunione, nelle quali il pubblico uffizio si recita in latino.

Essendo tutti i Libri sacri così dell' Antico come del Nuovo Testamento scritti in ebraico od in greco, ed essendosi la cristiana religione formata nel tempo in cui il romano impero era più florido e la lingua latina più in uso, non molto si tardò a traslatare in latino i sacri Libri che formavano come il fondamento della nostra religione; perocchè quantunque la lingua greca fosse assai comune in tutte le provincie del romano impero, ed in Roma ancora venisse parlata assai comunemente, pure vi avevano nell' impero molte persone le quali non sapevano che il latino, e per esse si dovettero bentosto dettar traduzioni dei sacri Libri in quell' idioma.

Ma quando e da chi furon esse fatte? Ecco ciò che riesce impossibile di notare distintamente. Gli Ebrei, quantunque assai numerosi in Roma e nell' Italia anche prima che il cristianesimo vi fosse stabilito, non pensarono a voltare in latino i sacri Libri dell' Antico Testamento: per lo meno noi non abbiamo verun argomento certo per

(*) La sostanza di questa dissertazione è tratta da quella del p. Calmet.

chiarire che essi l' abbiano fatto. Le prime versioni che ne abbiamo sono eseguite sul greco; e come pare, gli Ebrei le avrebbero fatte sull' ebraico. D' altronde tutti que' Giudei essendo venuti dalla Grecia e dall' Oriente, vi aveano portato l' uso della lingua greca, la quale era per così dire la favella generale e di commercio di tutto quel paese dopo le conquiste di Alessandro il Grande. Essi la conservavano nelle loro famiglie, come anche al presente conservano ne' luoghi in cui vivono, la lingua delle provincie da cui sono venuti; in guisa che se non potevano leggere ed intendere la Scrittura in ebraico, la intendevano in greco, e con facilità facevano senza delle versioni latine. Aggiungasi che non comunicavano di buon grado le loro Scritture, e non credevano conveniente alla maestà e dignità di que' divini oracoli di moltiplicarne troppo agevolmente i volgarizzamenti. La traduzione greca era già andata sottoposta a molte contraddizioni dalla parte de' Giudei ebraizzanti: si corre poi sempre qualche pericolo voltando in lingua volgare libri di tanto momento. Le versioni, per quanto fedeli esse sieno, fanno sempre perdere alcun che al loro testo.

Ma gli apostoli ed i loro discepoli, penetrati dall' un canto da una profonda venerazione verso le sacre carte, e dall' altro ardenti di zelo per diffondere dappertutto la vera religione, si affrettarono non solo a predicar Gesù Cristo, ma anche a comunicare la verità a tutti i popoli colle traduzioni della Scrittura in volgare. Da qui provenne quel gran numero di versioni latine fatte fin dai primi secoli della Chiesa. Si può contare il numero degli interpreti i quali hanno tradotto la Scrittura dall' ebraico in greco, dice s. Agostino(1), ma il numero di quelli che la traslatarono dal greco in latino è innumerabile: *Qui enim Scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo.*

Quando alcuno credeva di aver qualche cognizione delle due lingue, si affrettava a voltare in latino il primo libro greco che gli cadeva fra le mani: *Ut enim cuique, primis fidei temporibus, in manus venit codex græcus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari.* Nessuno allora s' avvisò di

(1) *August. de Doctr. Christ. lib.* II. c. II. n. 16.

ricorrere alle fonti ebraiche per l'Antico Testamento. L'ebraico era pochissimo conosciuto anche fra i Giudei; d'altronde i primi Fedeli credevano di non averne bisogno, avendo alla mano la versione dei Settanta adoperata dagli apostoli e ricevuta in quasi tutte le sinagoghe del mondo, anche nella Palestina ed in Gerusalemme. Laonde su quest' antica versione si fecero le traduzioni latine dell'Antico Testamento: *Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in latinam linguam interpretatum est, quod Ecclesiæ latinæ tenent* (1).

Questa moltitudine di traduzioni fatte da diversi autori in tutti i paesi ne' quali la lingua latina era in uso, produceva un grandissimo bene, perchè fu causa che la vera religione, prima ristretta alla nazione de' Giudei, si sparse in tutto il mondo fra i Gentili; ma ebbe anche il suo sconcio, perchè la moltiplicità delle versioni e degli esemplari diede occasione a diversi errori che vi s' intrusero sia per la negligenza dei copisti, sia per la libertà dei traduttori, avendo ciascuno aggiunto o troncato quello che giudicò conveniente: *Cum apud Latinos*, dice s. Girolamo (2), *tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit, vel substraxerit quod ei visum est.*

Versione Italica od antica Volgata.

Ma fra questo gran numero di traduzioni ve n' ebbe sempre una più autorevole e più universalmente ricevuta di tutte le altre. Essa è quella che gli antichi hanno riconosciuta sotto il nome di *Italiana* od *Italica* (3), di *Comune* (4), di *Volgata* (5), e che fu detta *Antica* (6), dopo che s. Girolamo ne ebbe data una nuova sull' ebraico. L' Italica era fatta sul greco, ed avea ottenuto il primo grado fra le altre versioni, perchè essa era e più letterale e più chiara: *Verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ.*

Quantunque un tempo essa fosse molto in voga, ed appartenga, come pare, al primo secolo della Chiesa, non se n' è per anco potuto finora scoprire il vero autore; pure non si dubita che essa non sia o degli apostoli, o di alcuno dei loro primi discepoli. Si sospettò ancora che molte

(1) *Aug. lib.* XVIII. *de Civit. c.* 43. — (2) *Hieronym. Præfat. in Josue.* — (3) *Aug. de Civit. l.* XVIII. *c.* 15. — (4) *Hieronym. Epist. ad Pammach.* — (5) *Oros. Apolog. de libero arbitr.* — (6) *Greg. Magn. Præf. in lib. Moral. in Job.*

persone abbiano intorno ad essa faticato separatamente, e che quegli, a cagion d' esempio, il quale ha tradotto i libri storici, non sia lo stesso che voltò in latino i Salmi ed i libri Sapienziali. Se avessimo ora questa versione nella sua integrità, si potrebbe forse giudicarne col confronto degli stili; ma siccome di essa non ci restano che i Salmi, la Sapienza, l' Ecclesiastico, alcuni altri brani separati, varii frammenti negli scritti dei Padri, ed alcuni altri libri che non sono ancora stampati, non è facile il pronunciarne un giudizio sicuro ed esatto. D' altronde noi abbiamo fatto osservare che questa varietà di stile si trova nei libri medesimi tradotti da s. Girolamo, in guisa che essa non proverebbe nell' antica Volgata più di quello che provi nell' altra che noi abbiamo ricevuto da questo Padre. I Salmi che veggonsi stampati nelle nostre Bibbie latine non sono interamente gli stessi che quelli dell' antica Volgata. Avendo s. Girolamo ritoccato perfin due volte quest' antica versione, la Chiesa ha adottato una parte delle di lui correzioni, e le ha ammesse nel Salterio. Il resto è conforme all' antica Italica. Si può consultare la dissertazione che noi abbiamo composta sul testo e sulle versioni dei Salmi in particolare (1).

L' antica versione Italica dei Salmi si è conservata nella Chiesa di Roma infino al tempo di papa Pio V, che vi introdusse la Volgata. Ma l' antico Salterio romano sussiste tuttora nella Chiesa del Vaticano ed in quella di s. Marco di Venezia. Nella Chiesa di Milano non si canta il Salterio secondo la nostra Volgata, nè secondo l' antica Italica, ma si fa uso di un' altra versione che si approssima più alla Romana che alla Volgata.

I libri della Sapienza e dell' Ecclesiastico, i due libri de' Maccabei, la Profezia di Baruch, l' Epistola di Geremia e le giunte che si trovano alla fine di Esther sono ancora dell' antica Volgata, del pari che i capi XIII e XIV di Daniele, ed il Cantico dei tre fanciulli ebrei gittati nella fornace, che non si hanno più nè in ebraico nè in caldeo. Havvi molta apparenza che sia uno stesso autore che ha tradotto la Sapienza e l' Ecclesiastico, perchè nell' uno e nell' altra si notano alcune frasi e parole che sono proprie di un solo e medesimo scrittore: per es., *honestus* per ricco;

(1) Questa dissertazione sarà posta in fronte al libro dei Salmi.

honestare, arricchire; *honestas*, le ricchezze; *respectus* o *visitatio*, la visita, per la vendetta di Dio e suo gastigo; *supervacuus*, nocevole; *supervacuitas*, vanità; *monstra*, maraviglie; *interrogatio*, gastigo. L' autore della traduzione dell' uno e dell' altro di questi libri si attiene scrupolosamente al suo testo parola per parola, trascurando gli ornamenti del discorso e le frasi della pura latinità, e talvolta perfino il genere dei nomi che traduce. Così egli fa, a cagion d' esempio, in quel luogo: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis*(1). Dopo di aver tradotto il greco Πνεῦμα, che è neutro, collo *Spiritus*, che è mascolino, continua a favellare dello *Spiritus* come se fosse neutro. Sembra che l' autore della versione dell' Ecclesiastico abbia fatte molte aggiunte al suo testo, sia che abbia voluto accrescerlo con alcune glosse o spiegazioni sue, sia che abbia divisato di dare talvolta due traduzioni dello stesso versetto, temendo di non aver traslatato così perfettamente, come avrebbe voluto, il senso del suo originale con un solo volgarizzamento. Ma queste sorta di giunte non sono per lo più che glosse o varianti le quali per isbaglio de' copisti passarono dal margine nel testo.

Per ciò che riguarda il Nuovo Testamento, si trovarono in un manoscritto di Corbia i quattro Vangeli della versione Italica usata prima di s. Girolamo. Il p. Martianay aveva già dato s. Matteo sopra due o tre antichi manoscritti. Quello di cui parliamo è assai difettoso in s. Matteo, perchè non comincia che al capo XII; ma è compiutissimo negli altri Evangeli. Luca di Bruges afferma di aver avuto nelle mani un manoscritto della Badia di Malmedy, che comprendeva le Epistole di s. Paolo secondo l' antica Italica(2). Il p. Martianay ha dato l' Epistola di s. Giacomo della stessa versione, ed egli aveva anche Tobia e Giuditta dell' antica Volgata. Finalmente il p. Sabbatier ha raccolto e pubblicato tutto ciò che ha potuto trovare della Volgata antica.

Ne' libri dei quattro Evangeli, che or ora abbiamo indicati, si legge un gran numero di diverse lezioni importanti, che si trovano ugualmente nei più antichi manoscritti greci; per esempio, in s. Matteo XX, 28: *Vos*

(1) *Sap.* I. 7. — (2) *Luc. Brug. Præfat. in Annot. Bibl. t.* IV. *part.* 2.

autem quæritis de pusillo crescere, et de majore minores[1] *esse; intrantes autem et rogati ad cœnam, nolite recumbere eminentioribus locis, ne forte clarior te superveniat, et accedens qui te vocavit ad cœnam, dicat tibi: Adhuc deorsum adside, et confundaris. Si autem in loco inferiore recubueris, et supervenerit humilior te, dicit tibi qui te vocavit ad cœnam: Accede adhuc superius; et erit hoc tibi utilius.* Dopo quello di s. Matteo segue il Vangelo di s. Giovanni, in cui sono pure alcune varietà considerabili: per esempio, la storia della donna adultera è raccontata in una maniera diversa nelle parole, quantunque sia la stessa nella sostanza. Ed alla fine si legge, cap. XXI, 22: *Si sic volo eum manere donec venio, quid ad te?... 23... Sed volo manere eum donec veniam, quid ad te?* Il Vangelo di s. Giovanni è seguíto da quello di s. Luca, o di *Lucano*, come lo appella il manoscritto. Fra le altre diversità di lezioni vi si può osservare che dei due discepoli, i quali andavano ad una borgata lontana sessanta stadii circa da Gerusalemme [2], l'uno si chiamava *Cleophas* e l'altro *Emmaus*. È questa, come pare, una menda del copista, che attribuì il nome della borgata ad uno dei due discepoli. Ma una siffatta lezione è antichissima, giacchè s. Ambrogio l'ha seguita in più d'un luogo delle sue opere [3].

Stile dell'antica Volgata.

Lo stile di quest' antica Volgata non ha nè la eleganza, nè la purezza del linguaggio de' buoni secoli della latinità ne' quali si suppone che essa fosse dettata; e ciò fece ad alcuni dubitare che essa non fosse antica come si pretende. Ma si possono addur due ragioni di questo difetto d'eleganza e di purezza; 1.° la natura dello stile dei testi che si traducevano; perocchè quantunque gli originali ebraici, per esempio, abbiano una gran bellezza nella loro lingua naturale, pure il loro stile è spesso assai diverso da quello dei Greci e dei Latini; e per dettare in bel latino un' opera scritta bene in ebraico, bisogna interamente abbandonare il giro e l'indole del suo originale onde prenderne una in tutto differente. Ora i traduttori dei Libri sacri non hanno creduto di potersi prendere questa libertà, nè di abbandonare il giro proprio dei

(1) * Il Codice Veron. pubblicato dal Bianchini legge *de minore majores*, ciò che è ben più consentaneo col contesto. (Vegg. Sabbatier *in h. l.*) — (2) *Luc.* XXIV. 13. — (3) *Ambros. Apolog. David.* l. II. c. 8 *in Luc.* c. XII. *in Symbol.* c. 29 *de tempore, serm.* 19.

sacri Libri per non porsi a pericolo di perderne o di indebolirne il senso, e di toccare le sublimi verità che essi contengono. 2. Il disprezzo che gli apostoli ed i loro primi discepoli facevano della pompa del dire e della sapienza umana è un' altra ragione della semplicità del loro stile. S. Paolo, la cui eloquenza naturale e non artificiosa forma la maraviglia dei conoscitori, e che avrebbe potuto in ciò segnalarsi tanto pel fuoco del suo spirito, quanto per la vivezza de' suoi pensieri e la sublimità delle sue cognizioni, dichiara (1) *di non aver voluto adoperare la sapienza della parola nella predicazione dell' Evangelio, per non annichilare la Croce di Gesù Cristo;* cioè per tema che non si attribuisse alla sua eloquenza, anzichè alla Croce del Salvatore, la vittoria che egli avrebbe riportata sull' infedeltà e sull' errore.

Egli aggiunge che Dio nello stabilimento della sua Chiesa *ha convinto di follia la sapienza di questo mondo,* essendogli piaciuto *di salvare colla follia della predicazione coloro che crederebbero in lui;* e che ciò *che sembra in Dio una follia, è più saggio di tutta la sapienza degli uomini;* che Dio *ha scelto i meno saggi secondo il mondo per confondere i saggi; ed i deboli secondo il mondo per confondere i forti;* che finalmente egli *ha scelto i più vili secondo il mondo per distruggere ciò che vi era di più grande.* I primi Fedeli animati dallo stesso spirito non si mostrarono che indifferenti per la umana eloquenza e per la scelta affettata dei termini nei loro discorsi e nei loro scritti. Essi dunque rappresentarono perfino nel loro stile la povertà, la semplicità, la umiltà, il disprezzo del mondo, di cui facevano professione.

Gli apostoli erano per la maggior parte persone povere e digiune delle umane lettere. I lor discepoli erano ad essi somiglianti, e l' esito ha giustificato la sapienza della condotta che essi hanno tenuta nella traduzione dei sacri Libri. Essi fecero più frutto nel mondo, ed hanno convertito maggior numero di dotti colla semplicità del loro stile, di quello che avrebber potuto fare con tutta l' eloquenza e con tutto il sapere dei filosofi e degli oratori. Anche al presente noi siamo più commossi dalle verità espresse collo stile semplice della Scrittura,

(1) I. *Cor.* I. 17 *et seqq.*

di quello che lo saremmo se queste ci si presentassero rabbellite con modi i più elevati ed eloquenti.

Giudizio di Mille sull'antica Volgata del N. Test.

Mille, il quale ha esaminato con infinita attenzione per più di trent'anni il testo e le versioni del Nuovo Testamento, credette di notare che l'antica Italica non era opera di un solo interprete, ma che quasi ciascun libro era stato tradotto in latino da un diverso autore. Egli afferma che il traduttore del Vangelo di s. Matteo era sommamente attaccato al suo testo, e scrupoloso all'eccesso di traslatare non solamente parola per parola il suo originale, ma anche di seguire nel latino il genere perfino ed il caso e la sintassi del testo greco. Per esempio, *si fuerit homini centum oves* (1), in vece di *si fuerint*; così pure *dominantur eorum et principantur eorum* (2), *et repletæ sunt nuptiæ discumbentium* (3); *non nubunt, neque nubuntur* (4); le quali tutte sono espressioni straniere alla lingua latina e prese dalla greca.

Sembra che questo scrittore, chiunque desso sia, fosse diverso da quello che tradusse s. Marco, perchè traduce diversamente la stessa voce greca, ed è un pò più latino. L'interprete di s. Matteo, a cagion d'esempio, traslata il greco νυμφῶνες per *sponsi*, e quello di san Marco per *nuptiarum*. Il primo traduce: *Quid labores præstatis?* quella stessa espressione che il secondo volta con: *Quid molesti estis* (5)? Quello di san Matteo legge *plantavit*, ove quello di s. Marco ha *pastinavit* (6). *Mille* gli rimprovera alcune espressioni barbare, come *accusabant eum multa; e majus horum aliud mandatum non est;* e *communicare* per rendere impuro.

Il traduttore dell'Evangelio di s. Luca gli sembra pur differente dai due de' quali abbiamo or ora parlato. Questi è al par di loro scrupolosamente attaccato al suo testo, e trascura assai spesso le regole della latina grammatica. Ma traduce *diversorium* (7) quel che l'interprete di s. Marco voltò con *refectio*, ed *amphora* ciò che l'altro chiamò *lagena* (8); e *multis passeribus differtis vos* (9)

(1) *Matth.* XVIII. 12. Εὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα. — (2) *Matth.* XX. 25. Κατακυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ... κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. — (3) *Matth.* XXII. 10. Επλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων. — (4) *Matth.* XXII. 30. Οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίζονται. — (5) *Marc.* XIV. 6. Τί αὐτῇ κόπους παρέχετε. — (6) *Marc.* XII. 1. Εφύτευσεν. — (7) *Luc.* XXII. 11. Κατάλυμα. — (8) *Luc.* XXII. 10. Κεράμιον. — (9) *Luc.* XII. 7. Πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.

in vece che l' interprete di s. Matteo leggeva *multorum passerum superponitis vos*. Per riguardo poi a' suoi barbarismi, si notano: *Cœperunt ab una* [1] *omnes se excusare*; ed *illuminare his qui in tenebris* ecc.; e *nihil vos nocebit*, e *vapulabis multus*.

Mille giudica dell' interprete di s. Giovanni come ha giudicato di quello di s. Luca; prova con alcuni esempi il suo attaccamento scrupoloso al testo, la sua non curanza della purezza e dell' eleganza del linguaggio; e crede di dimostrare che è diverso dai tre altri per la maniera differente con cui traduce gli stessi termini greci.

Egli è d' avviso che l' interprete degli Atti sia lo stesso di quello dell' Evangelio di s. Luca. Imperocchè vi si scorge la stessa diligenza, lo stesso metodo, la stessa traduzione pei medesimi termini. Il nostro autore nota molta esattezza e cura nel volgarizzamento delle Epistole di s. Paolo; ma siccome in quel tempo il testo greco non era nè accentuato, nè punteggiato, così i traduttori son caduti in alcune mende, che avrebbero facilmente schivate, se vi si fossero posti gli accenti e la punteggiatura. Egli dice che l' autor della traduzione dell' Epistola ai Colossesi mancava di capacità e di esattezza, ed aveva un esemplare greco in cui le parole erano mal distinte. Nè è più contento del traduttore delle Epistole a Tito ed a Timoteo; ed afferma che questi non s' attiene sempre bastantemente al testo, e che in alcune occasioni ne porge il senso, anzichè le parole. La versione dell' Epistola agli Ebrei gli sembra di un autore diverso da tutti coloro de' quali finora si è parlato, di un carattere però ad un dipresso somigliante, assai attaccato al suo testo, ma trascurato spesso nella costruzione e nella purezza della lingua. Finalmente *Mille* tiene in gran conto l' antico interprete dell' Apocalisse, come un autore sommamente accurato ed al suo testo attaccatissimo.

Versione di s. Girolamo, o Volgata moderna.

Non fu la semplicità dello stile dell' antica traduzione latina della Scrittura che facesse nascere in s. Girolamo la brama di darne una nuova versione: egli stesso non si è curato molto della scelta delle parole [2], purchè

(1) *Luc.* XIV. 18. Ἀπὸ μιᾶς.
(2) * Non è però che s. Girolamo abbia trascurate le proprietà della lingua e la vera dizione latina. E mal si apponevano alcuni Protestanti, quando presero ad accusare di varii barbarismi la nostra Volgata.

queste esprimessero chiaramente il senso del testo; e lo dichiara in più di un luogo (1). Il santo dottore non la imprese che dietro le preghiere di molti personaggi assai illuminati; e non vi si determinò se non perchè la negligenza e la temerità dei copisti aveano renduto la maggior parte degli esemplari latini così difettosi, che appena in alcuni luoghi vi si riconosceva il senso e lo spirito dell' originale. La moltitudine delle versioni, la loro poca conformità infra di esse, la libertà che si eran presa di toccarvi, di aggiungervi, di troncarvi (2) avean cagionato negli esemplari una confusione alla quale le persone più saggie della Chiesa credettero esser d' uopo apporre un rimedio.

S. Girolamo aggiunge ancora un altro motivo che lo spinse ad assumere questo lavoro; ed è che i Giudei insultavano i Cristiani, ed accusavano di falsità le loro Scritture, allorquando essi non le citavano che secondo i Settanta (3). Nelle dispute che si avevano con essi, si appellavano sempre al testo originale; in guisa che per disarmarli, e per forzarli perfino nelle loro trincee, egli si credette obbligato di tradurre l'Antico Testamento dall' ebraico (4): *Ne Judæi de falsitate Scripturarum Ecclesiis (Christi) diutius insultarent.*

Nell' eseguimento di questo disegno egli dovette soffrire infinitamente tanto dalla parte degli invidiosi, quanto da quella di alcune saggie persone, comechè da ottima volontà animate, le quali temevano che questa nuova versione non

Essi non si avvidero che questi pretesi barbarismi sono all' opposto felici imitazioni di Plauto, vale a dire di quell' autore di cui Varrone così diceva: *Musæ si latine loqui voluissent, ipso plautino genere usæ fuissent*, e di cui s. Girolamo era studiosissimo, come egli stesso si esprime (*ad Eustoch. custod. virgin. tom.* IV. *part.* II.) « *Post noctium crebras vigilias, post lacrymas .... Plautus sumebatur in manus.* Che se talora alcune frasi usate dall' autore della moderna Volgata ci sembrano peregrine, ciò deriva dall' essersi tradotte le sacre Pagine ad ogni rigor di lettera; e quindi con più giusto vocabolo tali frasi si chiamerebbero idiotismi ebraici, de' quali ci verrà fatto di ragionare altrove. Ma contro una critica così ingiusta si levarono a romore i più eruditi fra i Protestanti stessi, i quali in cambio hanno tessuti molti elogi allo stile della Volgata. Veggansi *Bez. Præf. in Vers. N. Test.* — *Ludov. de Dieu Præf. in Not. ad Evang.* — *Casaub. Not. in Matth.* — *Grotius Præf. in V. Test.* — *Waltonus, Prolegom.* 10, n. 12.

(1) *Hieronym. Præf. in Chronic. Euseb. Vide et in Cap.* XI. *Ezechiel.* — (2) *Heronym. Præf. in Paralip. Item Præf. in Esdr.*, in *Job*, in *Josue.* — (3) *Hieron. ad Cromatium, Præf. in Paralip. et ad Sophronium, Præf. in Psalter.* — (4) *Præfat. in Isaiam.*

portasse pregiudizio a quella dei Settanta, la quale era allora considerata da molti come inspirata dallo Spirito Santo; e che la Chiesa riguardava come un deposito che essa aveva ricevuto dagli apostoli. Tutte le sue prefazioni sono altrettante apologie della sua condotta, ch' ei vedeva assalita e rimproverata da un gran numero di persone.

Siccome egli non fu spinto a questo lavoro che dalle istanze de' suoi amici, i quali gli chiedevano che ora traducesse un libro, ora un altro, così non ci dobbiamo maravigliare che egli non gli abbia traslatati di seguito, e cominciando dai primi. Faticò a prima giunta nel correggere i Salmi sul greco, essend' egli in Roma sotto il papa Damaso verso l' anno 382, o 383. Ma già prevalendo l' abitudine di recitare i Salmi secondo l' antica maniera, e non avendo la correzione di s. Girolamo prodotto quasi verun effetto, santa Paola e santa Eustochia lo pregarono alcuni anni dopo, allorchè egli si trovava in Bethleem, verso l' anno 389, di lavorarvi di bel nuovo, come egli fece. E per rendere la sua opera più utile e più corretta, aggiunse obeli ed asterischi alla sua versione, imitando in ciò Origene, onde mostrare quello che nei Settanta v' avea di più o di meno che nell' ebraico. Gli obeli additavano ciò che eravi di più nei Settanta, e gli asterischi ciò che v' avea di più nell' ebraico. Quantunque questo lavoro non avesse ancor avuto tutto il successo che si poteva desiderare, pure non lasciò di produrre la sua utilità; avendo purgato il testo dei Salmi da molti grossolani errori. Ora colla sua correzione e coll' antica Italica si formò l' edizione Volgata dei Salmi, che noi cantiamo al presente, e che è compresa nelle nostre Bibbie; ma il testo puro così come egli corretto lo aveva, non si legge che in alcuni antichi manoscritti ed in alcune stampe che se ne fecero, non apparendo esso nelle nostre Bibbie.

S. Girolamo, oltre la correzione del Salterio secondo i Settanta, corresse anche i Proverbi di Salomone, l' Ecclesiaste, il Cantico dei Cantici, il libro di Giobbe ed i Paralipomeni; e quando sembra che egli asserisca in generale in molti luoghi delle sue opere di aver corretto il testo dei Settanta, è d'uopo intenderlo con restrizione

dei libri soltanto che abbiamo or ora menzionati (1). Ma quelle correzioni non formano ciò che più ci importa in questo luogo. La sua versione dell' Antico Testamento sull' ebraico e quella del Nuovo sul greco è ciò che noi conosciamo sotto il nome di *Volgata*.

Egli tradusse primieramente (2), per le preghiere di santa Paola e di santa Eustochia, i quattro libri dei Re, come noi li chiamiamo, od i libri di *Samuele* e di *Malachim*, come ci gli appella secondo gli Ebrei. 2.° Tradusse il libro di Giobbe, che sembra aver destinato a Marcella dama romana. 3.° Dettò in latino, per le preghiere delle sante Paola ed Enstochia, tutti i maggiori ed i minori Profeti; e qualche tempo dopo, i libri di Esdra e di Neemia. 4.° Fece la traduzione dei Salmi dall' ebraico, e la diede a Sofronio perchè la mettesse in greco. 5.° Voltò dall' ebraico in latino i libri di Salomone, cioè i Proverbi, l' Ecclesiaste ed il Cantico dei Cantici, sollecitato a ciò da Eliodoro e da Cromazio, amendue vescovi. 6.° Imprese a traslatare dall' ebraico, pregato da uno de' suoi amici detto Desiderio, la Genesi, l' Esodo, il Levitico, i Numeri ed il Deuteronomio; ma non terminò quest' opera che a varie riprese a motivo della sua lunghezza. 7.° Accordò alle istanze di Eustochia la versione di Giosuè, dei Giudici, di Ruth e di Esther. 8.° Finalmente tradusse i libri dei Paralipomeni a ciò confortato da Cromazio.

Non si può notar precisamente la data di ciascuna di queste versioni; ma sappiamo che i quattro libri dei Re, Giobbe, i maggiori ed i minori Profeti, i Salmi ed i libri di Salomone erano tradotti prima dell' anno dell' era cristiana 392; il libro di Esdra e la Genesi furon posti in latino tra l' anno 392 e l' anno 394. Egli non potè finire il resto del Pentateuco, cioè l' Esodo, il Levitico, i Numeri ed il Deuteronomio, prima dell' anno 404, o 405 (3). Verso lo stesso tempo, cioè dopo l' anno 404, tradusse Giosuè, i Giudici e Ruth. La tradu-

(1) Vedi s. Girolamo, tom. 1. proleg. 2. — (2) *Vide Prologum Galeatum B. Hieronym. in libb. Regum, et R. P. D. Joan. Martianay, prolegom.* II. *in tom.* I. *nov. edit. S. Hieron.* — (3) Non li terminò che dopo la morte di santa Paola avvenuta nel 404. Vedi la sua Prefazione sopra Giosuè.

zione dei Paralipomeni non fu composta prima dell' anno 396. Quest' è ciò che si può dedurre dalle lettere e dalle prefazioni di s. Girolamo; onde si può stabilire il nascimento della nostra Volgata alla fine del quarto od al principio del quinto secolo.

Per riuscire in quest' impresa così importante s. Girolamo aveva studiato con gran cura le lingue greca, ebraica e caldea [1]; aveva raccolta in Bethleem una ricca biblioteca; ed erasi specialmente applicato a raccogliere i testi sacri e tutte le antiche versioni della Scrittura per giovarsene nel suo lavoro. Ed allorquando si confronta la sua edizione latina con ciò che ci resta delle antiche traduzioni d' Aquila, di Simmaco e di Teodozione, si scorge agevolmente che egli ha cavato molto profitto dalle loro fatiche, e che ha principalmente seguíto in molti luoghi Simmaco. Gli Esapli di Origene che egli aveva tra le mani e che gli mettevano sotto gli occhi tutto ad un tratto il testo ebraico e le quattro versioni greche, dei Settanta, dell' Aquila, di Simmaco e di Teodozione, gli tenevan luogo delle nostre poliglotte, dei nostri dizionari e dei nostri interpreti. Non era per nulla difficile che un uomo d' altronde dottissimo, il quale conosceva le lingue e consultava i più dotti Giudei [2], i migliori interpreti cristiani della Scrittura, riuscisse perfettamente nella sua impresa. Si può anche assicurare che ciò che s. Girolamo ha tradotto sul greco e sull' ebraico, è un capo lavoro nel suo genere. Checchè dunque dir ne possano i nemici della Volgata, questa sarà sempre dall' intelletto dei conoscitori imparziali tenuta in conto di un' opera eccellente.

Versione di s. Girolamo ricevuta ed usata.

Durante la vita stessa di s. Girolamo, Sofronio tradusse in greco una parte delle versioni che egli aveva fatte sull' ebraico [3]; e molti, e fra gli altri s. Agostino, gli chiesero con premura gli altri volgarizzamenti che egli aveva fatti sul greco dei Settanta, onde, come diceva s. Agostino, non essere più esposti a seguire le

(1) *Hieronym. Præf. in Daniel. et Ep.* 2 *ad Rufin. et Ep.* 65. *Aug. l.* XVIII. *de Civit. c.* 43, *et l.* 1. *advers. Julian.* — (2) *Vide Hieronym. Ep.* 65. *Item Præf. in Job, et in Daniel., et in Paral., et in Isai.* XXII. — (3) *Hieron. de Scriptorib. Eccles. Sophronius, vir apprime eruditus … opuscula mea in græcum eleganti sermone transtulit: Psalterium quoque et Prophetas, quos nos de hebræo in latinum vertimus.*

cattive interpretazioni dei traduttori latini, i quali per la maggior parte sono o ignoranti, o presontuosi: *Ut tanta latinorum interpretum, qui qualescunque ausi sunt, quantum possumus imperitia careamus*(1). I Romani accolsero assai bene il Salterio da lui corretto sugli Esapli(2); e s. Agostino nelle sue osservazioni sopra Giobbe non segue alcuno degli antichi interpreti greci; nè s'attiene ad altra versione, tranne quella che s. Girolamo aveva fatta sul testo.

La sua traduzione latina dall' ebraico fu accolta con maggior premura ancora dalle Chiese latine. Rufino(3) si lagna che s. Girolamo spedisse i' suoi volgarizzamenti nelle città e nelle borgate, nelle chiese e ne' monasteri; e glielo appone a grave delitto. Imperocchè esse erano chieste da ogni parte al santo dottore, e i Fedeli quasi tutti, riavutisi dalla troppo alta stima che si era nutrita per la versione dei Settanta, e considerando la somma differenza che passava tra essa ed il testo ebraico, desideravano di attingere alle sorgenti medesime la verità tutta pura.

S. Agostino narra che un vescovo dell' Africa(4) aveva cominciato a far leggere nella sua Chiesa la versione latina di s. Girolamo prima dell' anno 403. Lucinio, spagnuolo zelantissimo per le sacre Scritture(5), spedì fin dall' anno 394 dalla Spagna a Bethleem sei amanuensi per copiar le versioni e le altre opere di s. Girolamo. Esichio, sacerdote di Gerusalemme(6), il quale viveva nello stesso tempo, quantunque scrivesse in greco, non ha lasciato di citare la versione di s. Girolamo presa dal testo ebraico; e s. Agostino, che a prima giunta non era stato favorevole alla nuova versione di s. Girolamo, la approvò siffattamente in appresso, che ne compose il suo *Speculum* o Specchio, che è un tessuto de' più bei luoghi morali della Scrittura destinato ad esser posto fralle mani dei semplici Fedeli i quali non avevano nè mezzi nè agio di leggere tutta la Bibbia.

Il sacerdote Filippo, contemporaneo di s. Girolamo, nel suo Commento sopra Giobbe, ha interamente seguito

(1) *Aug. Ep.* 82. — (2) *Hieronym. l.* II. *Apolog. contra Rufin.* — (3) *Rufin. l.* II. *Invectivæ in Hieron.* — (4) *Aug. Epist.* 71. — (5) *Hieron. Lucinio Betico.* — (6) *Hesychius, l.* I. *Comment. in Levit. c.* IV. ỷ. 30.

la versione di questo santo dottore. S. Gregorio il Grande(1) fa testimonianza che a' suoi tempi la Chiesa romana faceva uso e dell' antica Volgata composta sul testo dei Settanta, e di quella di s. Girolamo fatta sull' ebraico; e quantunque quel santo pontefice seguisse la nuova versione di s. Girolamo nel suo Commento sopra Giobbe, non tralasciava però di far uso talvolta dell' autorità della versione fatta sui Settanta. *Nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo, ut quia Sedes Apostolica utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur.* Ma egli dimostra bastantemente che dava la preferenza a quella di s. Girolamo, allorchè afferma in un luogo che essa è più fedele(2), ed in un altro(3) che bisogna credere tutto ciò che essa dice, come conforme all' originale.

In tal guisa andava vie più crescendo l' antorità della versione di s. Girolamo fatta sull' ebraico; talmente che poco tempo dopo di s. Gregorio, s. Isidoro di Siviglia diceva senza restrizione, che tutte le Chiese si giovavano di questo volgarizzamento(4): *Cujus editione omnes Ecclesiæ usquequaque utuntur.* Egli viveva verso l' anno 630, venticinque anni circa dopo la morte di s. Gregorio papa. Non afferma egli già che siasi interamente abbandonata l'antica versione; si può anzi dare che sotto il nome di tutte le Chiese non intenda che quelle della Spagna, in cui egli scriveva; ma è certo che poco tempo dopo s. Isidoro, le Chiese latine non lessero più comunemente altra versione che quella di s. Girolamo fatta sull' ebraico, ad eccezione dei Salmi, il cui canto continuò secondo la edizione dei Settanta.

Ugo di s. Vittore(5) asserisce che la Chiesa latina fece sopra ciò un decreto, ordinando di non servirsi oramai che della traduzione fatta da s. Girolamo sull' ebraico; ma egli non cita nè il luogo nè il tempo in cui questo decreto fosse fermato; e non se ne ha contezza d' altronde; il

(1) *Gregor. Magn. Præfat. in lib. Moral. in Job.* — (2) *Greg. Magn. lib.* 1. *homil.* 10. *n.* 6 *in Ezech.* — (3) *Idem l.* XX *in cap.* 30. *Moral. in Job c.* 32. *n.* 62. — (4) *Isid. l.* 1. *de Officiis Eccles.* — (5) *Ugo Victor. lib. de Script. sacr. c.* 9. *Quia hebraicæ veritati concordare magis probata est, idcirco Ecclesia Christi per universam latinitatem præ cæteris omnibus translationibus, quas vitiosa interpretatio, sive prima de hebræo in græcum, sive secunda de græco in latinum facta, corruperat, hanc solam legendam et in auctoritate habendam constituit.*

che ci induce a giudicare che colla forza della consuetudine e col consenso unanime delle Chiese, anzichè con veruna legge particolare, avvenne che tutti furono spinti a ricevere generalmente la traduzione di cui parliamo.

L'autorità da essa acquistata fu tale che interamente cancellò tutte le altre versioni; in guisa che allorquando Stefano, secondo abate dei Cisterciensi, volle che si facesse una riforma delle sue Bibbie, non pensò che a renderle conformi al testo tradotto da s. Girolamo. Egli fece venire alcuni Ebrei (1) onde coll' opera loro notare esattamente ciò che vi era nell' ebraico, e togliere dalla Bibbia latina di s. Girolamo ciò che vi si era aggiunto mal a proposito; giacchè, dice egli, la ragione ci detta, che la versione di s. Girolamo, che la Chiesa latina ha adottato ad esclusione di tutte le altre, non dee rappresentare che il suo solo originale senza alcun miscuglio: *Hoc plena docet ratio, ut quod ab uno interprete, videlicet beato Hieronymo, quem, cæteris interpretibus omissis, nostrates jamjamque susceperant, de uno hebraicæ veritatis fonte translatum est, unum debeat sonare.*

Ma non bisogna immaginarsi che tutto nella versione di s. Girolamo sia assolutamente nuovo, e che questo Padre nulla in essa abbia lasciato dell' antica traduzione. Studiossi al contrario di conservarne, per quanto ha potuto, le espressioni, allorquando le trovò conformi all' ebraico (2), per non turbare lo spirito dei popoli avvezzi a certi modi di favellare, ed onde prevenire i sospetti od il dubbio che si volesse nuocere alla religione ed alla fede, cangiando l'antico linguaggio della Scrittura.

Addivenne anche, che la lunga abitudine di leggere certe parole o certe sentenze nel testo dell' antica Italica, le fece rimettere nella nuova Volgata, contro la intenzione di s. Girolamo, il quale aveva avuto gran cura di toglierle. Se ne scorge un grandissimo numero di esempi principalmente nei libri dei Re e nei Proverbi; e si ebbe cura di notarli nella nuova edizione di s. Gi-

(1) *Stephani, abb. Cisterc.* II. *Censura de aliquot locis Bibliorum, ad calcem tom.* 4. *Oper. S. Bernardi a Mabillione editorum.* — (2) *Hieron. Præf. in Evangel. ad Damas. Quæ ne multum a lectionis latinæ consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quæ sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant. Vide et Ep. ad Suniam et Fretellam.*

rolamo. Ve ne sono anche molti nei Salmi, ma meno negli altri libri.

I critici hanno pure preteso che s. Girolamo, il quale promette una versione dell'Antico Testamento tutta sull'ebraico, se ne sia spesso allontanato. Ma si risponde 1.° che il testo ebraico letto da s. Girolamo poteva essere in qualche luogo diverso dal nostro, come in fatto accadde in più occasioni; 2.° che avendo la lingua ebraica molti termini, la cui significanza è equivoca ed indeterminata, il santo dottore ha seguito quella che gli parve migliore, quantunque assai lontana dall'altra che ora le danno i Rabbini; 3.° che al tempo di s. Girolamo non essendo la lezione del testo ebraico determinata dai punti vocali, come lo è al presente, non è strano che egli abbia letto altrimenti, e che, per conseguenza necessaria, abbia anche traslatato in una maniera che si allontana dai nostri nuovi interpreti. Finalmente non si pretese mai nella Chiesa che s. Girolamo fosse inspirato od infallibile nella sua traduzione. Egli ha potuto ingannarsi in alcuni luoghi, e non afferrar sempre il senso del suo originale (1).

(1) * Oltre queste riflessioni intorno lo stato dell'odierna Volgata, sono da attendersi le parole del De-Rossi (*Introduz. alla sacra Scritt.*), là dove così ragiona partitamente: « I Salmi che avevano presso i Fedeli on uso cotidiano, che ogni giorno si cantavano ne' divini uffici » e si sapevaoo a mente, sono stati prudentemente ritenuti dall'antica » Itala, ma secondo la revisione che ne avea fatta s. Girolamo. I libri » di Baruch, della Sapienza, dell'Ecclesiastico, de' Maccabei, e gli » Additamenti di Ester e di Daniele, i quali non entravano nel canone » degli Ebrei, sono anch' essi stati ritenuti da quella versione, e non » ne sono eccettuati che quei di Tobia e di Giuditta, i quali sono stati » tradotti da s. Girolamo dal caldeo. Ma tutti i libri che appartengono » al canone degli Ebrei, o sono, come i profetici, interamente gli stessi » colla versiooe di s. Girolamo, quale sta nelle sue Opere, o sono per lo » meno io fondo e generalmente suoi. Eccettuiamo però quelle differenze » che in principio o in decorso l'uso delle due versioni, o di quelle » d'Aquila, di Simmaco e di Teodozione, le correzioni e revisioni fatte » in diversi tempi e da diversi fonti, la moltiplicità e diversità grande » degli esemplari, e la negligenza dei copisti oell'intervallo di tanti » secoli possono avervi iotrodotte. Il Nuovo Testamento non è stato da » lui voltato di nuovo, ma corretto sul greco e restituito all'originale » sua fedeltà. Da tutto questo si deve conchiudere che la Volgata, quale » sta, oon ostanti le variazioni che ha sofferte, è stata fatta dai testi » originali, che generalmente e in sostanza con essi conviene, che per » la massima parte è di s. Girolamo, che rappresenta e fa fede dei » testi de' suoi tempi, e che ha tutto quel pregio e quell' uso in sacra » critica che compete alle più antiche e più autorevoli traduzioni ».

Autenticità della versione comunemente detta Volgata, e composta in parte della versione di s. Girolamo, ed in parte dell' antica Volgata.

E di fatto quantunque la Chiesa nel Concilio di Trento[1] abbia dichiarata autentica la versione Volgata, non ha però inteso di sostenere ch' essa sia totalmente scevra da mende. Ecco la decisione del Concilio: *Il sacro Concilio considerando che ridonderebbe a vantaggio non lieve della Chiesa di Dio, se di molte edizioni latine della Bibbia che girano oggidì, si sapesse quale sia quella che dee essere tenuta in conto di autentica, ordina e dichiara doversi tener per autentica l' antica e comune edizione che fu approvata nella Chiesa da un lungo uso di tanti secoli; che essa dee essere riconosciuta per autentica nelle pubbliche lezioni, nelle dispute, nelle prediche, e nelle spiegazioni teologiche; e che nessuno sia così ardimentoso di rigettarla sotto qualunque siasi pretesto.* Non è dunque permesso di rigettarla; ma non è vietato di preferirne talvolta un' altra nei luoghi che non concernono nè i punti di fede nè la essenza della religione. Il santo Concilio non proibisce di aver ricorso agli originali, e di seguirli allorquando ci viene il destro. In una parola, giusta la sentenza del Pallavicino, egli non ha preteso di decider altro, se non che la Volgata niente conteneva di contrario alla fede ed ai costumi.

Siccome i Libri sacri ed originali hanno un' autenticità intrinseca, che essi traggono dalla inspirazione dello Spirito Santo, il quale li ha dettati, così anche le versioni e le copie di questi originali sono sempre autentiche quando ad essi sieno conformi. Ma posson esse avere anche un' altra sorta di autenticità che si può appellare estrinseca e che traggono dall' autorità della Chiesa, che le adotta e le dichiara autentiche[2]. I Padri del Conci-

(1) *Concil. Trident. sess.* 4. *cap.* 2.

(2) ✻ Mal si appoagono i Protestanti colle loro triche gramaticali, allorchè pretendono che la versione Volgata siasi detta *autentica* nel significato di *autografa,* ossia *originale.* Perciocchè sebbene in prima origine la voce ἀυθέντικον, *authenticum*, possa significare *id quod ab ipso auctore proficiscitur;* pure, fatta astrazione ad altri casi, dinota eziandio *id quod multorum auctoritate comprobatum est.* Chiarissimi etimólogi, e tra questi il Vossio, insegnano che gli *autentici* scritti così si chiamano dalla voce ἀυθεντία, *auctoritas*, perchè essi *certam auctoritatem habent.* E perciò il Meursio traduce il verbo ἀυθεντίζειν non *archetypon declarare*, ma *auctoritatem dare* (*in Glossario græco*); il qual senso viene illustrato dal Du Cange (*Glossarium ad Scriptores Mediæ et Infimæ Græcitatis* verbo αυθεντεῖν) con appositi esempi di autori greci. Non negasi che Teodoro Gaza scriva di non ritrovar questa

lio non fanno alcuna menzione nel loro canone dei testi originali; eglino hanno semplicemente scelto fra le versioni latine quella che giudicarono la migliore e più sicura dopo che un uso di molti secoli aveva fatto conoscere alla Chiesa che questa versione non conteneva nulla di contrario alla fede ed ai buoni costumi. Indarno i nemici della Chiesa[1] accusano i Padri del Concilio d'aver preferita la versione all'originale: non si può senza ingiustizia imputare ad essi questo pensiero, giacchè la loro decisione nulla dice di somigliante. Non si trattò già degli originali nel Concilio, dice Salmeron[2] che vi aveva assistito; non vi si parlò che di versioni latine, delle quali si era pubblicato un gran numero, e si decise che la Volgata era la sola che la Chiesa riconoscesse per autentica; che essa era la migliore, e la più sicura; che nulla conteneva di contrario nè alla fede, nè ai buoni costumi, e che vi si poteva prestare un' intera credenza[3].

Tutti convengono che il volgere degli anni, l' arditezza e la negligenza degli amannensi e degli stampatori hanno fatto sdrucciolar molti errori nel testo della Vol-

voce con un tale significato presso gli antichi: ma confessando egli che con questa voce ἀυθέντης già da mille anni in poi si indica la voce latina *auctorem*, va insieme d'accordo con tutti gli altri, per sentimento dei quali da ἀυθέντης, ossia *per se stans, juris sui existens*, *Dominus* (quasi formato da ἀυτὸς ed ἕω) deriva ἀυθεντία, vale a dire *jus Domini*, *potestas*, *auctoritas*, e da questa voce poi ἀυθεντικὸς, *potestatem, auctoritatem habens*. Presso Esichio pure, per testimonianza di Enrico Stefano (*Thes. Ling. Græc. in Indice, col.* 576), ἀυθέντης suona ἐξουσιαστὴς da ἐξουσιάζω, vale a dire *potestatem*, *auctoritatem do*. Quindi presso il sesto Concilio generale τὰ ἀυθεντικὰ Βιβλία sono *incorrupti libri*, e per la fede ch' essi meritano, *auctoritatem habentes* in un giudizio (V. *Rich. Simon Hist. Crit. du Vieux Test. lib.* II. c. 14). Anzi il citato Stefano insegna che in questo medesimo significato Cicerone adoperò la voce ἀυθεντικῶς (*ad Attic. lib.* 9, *ep.* 14; *lib.* 10, *ep.* 9). E il nostro Alciati, tanto perito in legge e in latinità, non dubita di affermare che: « Authenticon pro re certæ fidei poni constat non solum » apud Iulianum Paulumque J. C., sed etiam apud Ciceronem Epi- » stolarum ad Atticum, lib. IX et lib. X » (Parergon lib. II. c. 46). Or se tale può giudicarsi l'espressione di questo nome, potremo anche a tutto diritto interrogare se havvi scritto o edizione più *autentica* della Volgata, e se da vero senno si accusi da alcuni eruditi Protestanti siccome barbaro l'uso di quel vocabolo, quando dal Concilio Tridentino si è applicato alla nostra latina versione? (*Ex Joan. Bapt. Branca, de Lat. Vulg. Editionis auctoritate, lib.* I. *cap.* I.)

(1) *Vide Sixtin. Amama censura Vulg. editionis Calvin. Alios.* — (2) *Salmero Prolegom.* 3. — (3) *Bellarm. de Verbo Dei, lib.* II. c. 11.

gata; vi si riconoscono giunte e troncamenti; e quando fra di esse si mettono a confronto le antiche edizioni, vi si scorge una grandissima differenza. E quest' è che obbligò il Concilio di Trento[1] ad ordinare che *la sacra Scrittura fosse al più presto stampata più correttamente che fosse possibile, ed in particolare secondo la edizione antica e Volgata.* In esecuzione di questo decreto i pontefici Sisto V e Clemente VIII fecero stampare la Bibbia in Roma, dopo di averla fatta esaminare e correggere da valenti teologi, consultando, ad esempio dei santi Padri, il testo ebraico, e la versione greca, e gli antichi manoscritti allorquando gli esemplari variavano ed il latino era ambiguo od equivoco. E ciò vien chiaramente avvertito da Sisto V nella bolla che sta in fronte alla sua edizione latina fatta nel 1589 e pubblicata nel 1590. *In iis tandem, quae neque codicum, neque doctorum magna consensione satis munita videbantur, ad Hebræorum, Græcorumque exemplaria duximus confugiendum* ecc.[2]

Non bisogna tuttavia immaginarsi che i revisori romani ne abbian tolte tutte le mende che potuto avrebbero levarne. Siamo avvertiti nel proemio che sta in fronte alla nostra edizione Volgata, che essi vi lasciarono, senza porvi mano, molti luoghi che forse avean d'uopo di correzione; sì perchè la prudenza non permetteva di urtare i popoli avvezzi già da lungo tempo ad una certa maniera di leggere, e sì ancora perchè si dee presumere che i nostri antenati, i quali hanno seguito quella lezione, avevano manoscritti migliori e più corretti di quelli che noi abbiamo nelle mani, avendo i nostri potuto essere alterati dallo scorrere di tanti secoli. Il cardinale Bellarmino[3], il quale era stato uno dei correttori dell'edizione Volgata, scrivendo a Luca di Bruges, e rendendogli grazie del suo piccolo libro delle correzioni della Bibbia latina che gli aveva spedito, così a lui parla: Non abbiamo già riformata la Volgata con tutta l'esattezza e con tutto il rigore con cui avremmo potuto; e per giuste cause vi abbiamo

(1) *Conc. Trident. sess.* 4. — (2) * Così dunque venne praticato sotto i sommi pontefici Sisto V e Clemente VIII. Ora se il Concilio di Trento avesse giudicata la versione Volgata immune da qualsivoglia errore, e l'avesse anteposta agli originali in termini assoluti; quel lavoro non sarebbe stato conforme alla mente del Concilio. — (3) *Bellarm. Litteris Capuæ datis 6 decemb.* 1603.

lasciate molte cose senza toccarle: *Scias velim, Biblia Vulgata non esse a nobis accuratissime castigata: multa enim de industria justis de causis pertransivimus.* Di ciò fa testimonianza Giovanni Bandini (1), il quale era preposto alla tipografia vaticana: *Fateor in Bibliis nonnulla superesse quæ in melius mutari possent.*

L'edizione della Bibbia pubblicata in Roma per ordine di papa Sisto V nel 1590, che fu l'ultimo anno di questo pontefice, venne purgata, per le sue cure e per le fatiche dei teologi che egli vi impiegò, dagli errori più grossolani che si trovavano nelle precedenti edizioni. Ma ne rimasero ancora molti altri che non si corressero, perchè minor attenzione si pose nel consultare gli originali e nel mettere in uso le regole della critica, che nel dare, secondo i testi comuni d'allora, un'edizione la più corretta che fosse possibile.

Clemente VIII vi si applicò in una maniera più metodica, e vi riuscì molto meglio nella Bibbia latina che apparve nel 1592 dalla tipografia del Vaticano; il che fu causa che si abbandonasse la Bibbia di Sisto V, la quale non fu ristampata, mentre quella di Clemente VIII si stampò di bel nuovo nel 1593 con alcuni leggieri cangiamenti, e questa servì come di modello e di originale al testo della Volgata, che fu dappoi sì spesso ristampata e che al presente è tra le mani di tutti. Questa è l'edizione cui dobbiamo attenerci secondo la bolla di Clemente VIII; ed essa aver debbesi in conto di Volgata dichiarata autentica dal Concilio di Trento che fu tenuto molti anni prima (2).

Nè con ciò diciamo che questa stessa ultima edizione vada interamente scevra da mende. Coloro i quali composero il proemio che si legge in fronte alle nostre comuni edizioni dichiarano di aver fatti tutti i loro sforzi per renderla più corretta che fosse possibile; e che se non osano assicurare trovarsi in essa l'ultima perfezione, è certo almeno che essa è la più pura e la più corretta che infino allora sia comparsa. Tommaso James, Protestante inglese, nel libro che egli ha intitolato *Bellum Papale,*

(1) *J. Bandin. Epist. data prid. Calend. Augusti* 1604 *ad Moretum. Apud Francisc. Luc. Brug. Præf. in annot. in Nov. Test.* — (2) Il decreto del Concilio di Trento che dichiara la Volgata autentica è dell'anno 1546, e da esso infino al 1590 vi sono 44 anni.

ed in cui si è proposto di mostrare le differenze che si trovano tra la Bibbia di Sisto V e quella di Clemente VIII, e di mettere in certo qual modo questi due pontefici alle prese l' uno contro dell' altro, ha per vero dire notati circa due mila luoghi diversi fra le due Bibbie.

Il padre Enrico di Bukentop [1], Minor Riformato, faticò del pari, ma con tutt' altro scòpo, per dare tutte le diversità che vi sono tra la Bibbia di Sisto V e quella di Clemente VIII, e ne ha notato un gran numero che James aveva omesse; ma egli sostiene, ed è facile l' andarne convinti scorrendo quelle diverse lezioni, che non ve n' ha alcuna contraria nè alla fede, nè ai buoni costumi, e che tra le une e le altre non si tratta che di un po' più o meno di accuratezza.

Francesco Luca di Bruges [2] ha mostrato più di quattro mila luoghi che si potrebbero ancora correggere nelle Bibbie ordinarie stampate su quella di Clemente VIII. Il Bellarmino lodò il di lui lavoro e gli scrisse non dubitarsi punto, che non vi fossero ancora molte cose da correggere nell' edizione Volgata [3], e quest' è ciò che riconoscono i nostri più valenti critici ed i nostri migliori teologi.

Vantaggi di questa versione chiamata Volgata.

Malgrado di questa confessione bisogna convenire che la Volgata, della quale si fa uso nella Chiesa cattolica, è ancora la più perfetta ossia la miglior traduzione che noi abbiamo della Bibbia così dell'Antico come del Nuovo Testamento; e ciò fu pure dai più dotti fra i Protestanti stessi riconosciuto. Tutti sanno qual fosse il valore di Luigi di Dieu nelle lingue orientali; e per conseguenza quanto egli fosse in istato di giudicare della bontà di una traduzione. Quest'autore, paragonando la Volgata colle traduzioni latine del N. T. fatte dal Beza e da Erasmo, dice: *Se io asserisco che l' autor della Volgata, chiunque esso sia, è un dotto e*

(1) *Bukentop Lux de Luce*, lib. III. c. I. — (2) *Vide Luc. Brug. Præf. in annot. in Nov. Test.*

(3) ✳ Bellarmino dice presso a poco la stessa cosa nella Prefazione in fronte alla Volgata, da lui composta quando non era ancor cardinale: *Accipe, christiane lector, eodem Clemente summo Pontifice annuente, ex Vaticana typographia veterem ac vulgatam Sacræ Scripturæ editionem, quanta fieri potuit diligentia castigatam:* Quam quidem, sicut omnibus numeris absolutam pro humana imbecillitate affirmare difficile est: *ita cæteris omnibus quæ ad hanc usque diem prodierunt, emendatiorem purioremque esse minime dubitandum.* E più basso: *In hac tamen pervulgata lectione, sicut nonnulla consulto mutata*, ita etiam quæ mutanda videbantur, consulto immutata relicta sunt.

sapientissimo uomo, non crederò di aver mal giudicato. Egli ha i suoi difetti, lo confesso: ha altresì i suoi barbarismi: ma non posso negare che ammiro dappertutto la sua buona fede ed il suo giudizio anche ne' luoghi in cui sembra barbaro (1). Lo stesso autore nelle osservazioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento appoggia spesso la Volgata, e la difende contro coloro che la attaccano. Grozio (2), rendendo ragione del motivo che lo ha spinto a scegliere la Volgata per formarne la sostanza delle sue note sull'Antico Testamento, afferma di aver sempre nutrita una stima particolare per questa versione, non solo perchè essa niente contiene di contrario alla sana dottrina, ma anche perchè l'autore che la compose è pieno di erudizione. Teodoro di Beza (3) non osa disapprovarla interamente, quantunque vi trovi difetti che altri non vi scorgono; e Paolo Fagio (4) tratta da saccenti e da petulanti coloro che osano dir male di questa famosa traduzione.

Drusio (5) loda la condotta del Concilio di Trento, il quale autorizzò la Volgata, perchè, dice egli, le nuove versioni non sono migliori di quest' antica, ed esse hanno forse più gravi difetti. Finalmente Mille (6) parlando delle due versioni latine del Nuovo Testamento, cioè dell' antica versione Italica e della nuova di s. Girolamo, dice queste notabili parole: « Noi riguardiamo con sommo rispetto l' antica Italica come quella che fu composta sui » primi originali, e stimiamo aurei i suoi minimi frammenti. » Ci guardiam pure dal dire alcun che contro l' edizione » Volgata di s. Girolamo, quantunque al presente ben » poco corretta. Per vero dire sarebbe stato a desiderarsi » che questo santo dottore si fosse piuttosto applicato a ristabilire nella sua primitiva purezza l' antica Italica col » soccorso dei vetusti manoscritti che esistevano a' suoi » tempi; ma posciachè egli ha amato piuttosto di riformarla sui greci originali, ci fa maraviglia come mai non » abbia presa in ciò una soverchia libertà, e cangiato » non abbia che poche cose nel testo antico per conformarlo agli originali. Ecco il nostro sentimento intorno

(1) *Ludovic. de Dieu, Notis ad Evangelia.* — (2) *Grot. Præf. in annot. suas in Veter. Test. Vulgatum interpretem semper plurimi feci, non modo quod nulla dogmata insalubria continet, sed etiam quod multum habet in se eruditionis.* — (3) *Beza Præf. in Nov. Testam.* — (4) *Fag. Præf. ad collat. translat. Vet. Test.* — (5) *Drus. ad loca difficilia Pentateuchi.* — (6) *Mill. Prolegom. in Nov. Test. Græc. pag.* 142.

» alla Volgata; e siam tanto lontani dal giudicare ch' essa » debba riformarsi sopra qualche esemplare greco stampato, che crediamo al contrario che non le si possa rendere un più grande servigio quanto col correggerla sopra » gli antichi manoscritti; onde col mezzo di essi si renda » più conforme che sarà possibile a ciò che essa era » quando uscì dalle mani di s. Girolamo ». Noi facciamo uso tanto più volontieri della testimonianza di questi autori, quanto che essend' eglino di una comunione diversa dalla nostra, non possono cadere in sospetto di adulazione o di collusione; e noti essendo per la molta loro erudizione, non posson essere accusati di pronunciar giudizio senza cognizione di causa.

Ma noi non possiamo approvare lo zelo eccessivo di alcuni teologi cattolici (1), d' altronde dottissimi e di assai rette intenzioni, i quali preferiscono la Volgata ai testi originali, e sostengono che questo è il sentimento del Concilio di Trento; che quella sacra assemblea, inspirata dallo Spirito Santo, avendo dichiarata autentica questa traduzione e proibito di rigettarla sotto qualsivoglia pretesto, si dee essa riguardare come sacra ed inviolabile nello stato in cui si trova al presente; invece che il testo ebraico e quello della versione greca dei Settanta possono essere rigettati ed abbandonati allorquando si dimostra che sono difettivi o contrarii alla Volgata; che allorquando i Padri, come s. Girolamo (2) e s. Agostino (3), hanno insegnato che nel dubbio, nell' ambiguità e nella diversità delle edizioni e delle versioni fra di esse si dovea ricorrere agli originali, siffatte ragioni eran buone nel tempo in cui vivevano quei Padri, ed in cui ancora scorrevano pure le sorgenti dell' ebraico e del greco; che al presente è inutile il rimandarci al testo ebraico ed alla versione dei Settanta, poichè si concede che sono sorgenti guaste e corrotte, sia per la malizia degli Ebrei, sia per la negligenza dei copisti.

(1) *Melchior Canus*, *l.* II. *c.* 13 *et* 15 *de locis theolog. Gregor. Valentia*, *l.* VIII. *c.* 5. *Analys. Suarez in* 3 *part. D. Th. q.* 7. — (2) *Hieronym. ep. ad Suniam et Fretellam. Sicut in Novo Testamento, si quando apud Latinos quæstio exoritur, et est inter exemplaria varietas, recurrimus ad fontem græci sermonis, quo Novum scriptum est Instrumentum: ita in Veteri Testamento, si quando inter Græcos Latinosque diversitas est, ad hæbraicam confugimus veritatem, etc.* — (3) *Aug. l.* II. *de Doctr. christ. c.* 11. *Latinæ linguæ homines hebrææ et græcæ linguæ cognitione opus habent, ut ad exemplaria præcedentia recurrant, si quam dubitationem intulerit latinorum interpretum varietas.*

Ma si può rispondere a siffatte difficoltà dicendo: 1.° Che una traduzione non può mai essere più autentica del suo testo originario, mentre questo non è interamente alterato e corrotto. Ora non si può affermare che il testo ebraico sia assolutamente guasto. Vi sono delle mende, il confessiamo; la maggior parte di esse vi erano già al tempo dei Settanta e di s. Girolamo; altre vi si sono poscia introdotte. Ma non ve n' ha forse nella Volgata? e queste mende sono esse in sì gran numero e sì considerabili, che interessino la sostanza della religione, ed intacchino la fede od i buoni costumi? Finalmente sono esse di tal natura da non potersi correggere? Quando si facesse per riguardo al testo ebraico ciò che si fece rispetto alla Volgata, e si consultassero i manoscritti e gli antichi interpreti secondo le regole di una buona e saggia critica, se ne toglierebbe certamente un grandissimo numero di errori, e si renderebbe forse più puro di quello che non lo è la Volgata medesima; e quest' è ciò che fece il rev. p. Houbigant della Congregazione dell' Oratorio nella bella edizione che ha dato del testo ebraico con una versione latina e con dottissime note critiche(1). In generale si dee dire che non vi fu mai testo nè meglio nè più fedelmente conservato del testo ebraico. Il greco non ebbe forse lo stesso vantaggio; ma esso pure è scevro di mende grossolane e contrarie alla purezza della fede e dei buoni costumi.

2.° Si dee giudicare del senso del Concilio di Trento dalla testimonianza di coloro che vi hanno assistito e che hanno consultati quelli che vi presedevano. Ora Salmeron(2) e Vega(3), i quali vi aveano assistito, assicurano che il Concilio non fece paragone di sorta alcuna tra la Volgata e gli originali, ma solo tra le altre edizioni latine che avevan corso in quel tempo, e che ad esse ha preferita la Volgata come più pura e più conforme ai testi originali, e come quella che niente conteneva di opposto alla fede ed ai buoni costumi. Vega cita per testimonio della sua asserzione il Cardinale di Santa Croce, legato

(1) Non si può negare che il lavoro del dotto Religioso non sia erudito ed utile; ma io credo di poter affermare che le sue stesse correzioni mancan di correzione, e che le lezioni da lui supposte giusta il greco dei Settanta sono per la maggior parte scelte alla ventura, e provano che egli non aveva l'abitudine di scrivere in ebraico (Drach). — (2) *Salmeron Prolegom.* 3. — (3) *Andr. Vega l.* XV. c. 9.

di papa Paolo III al Concilio, e poscia pontefice egli stesso sotto il nome di Marcello II, il quale viveva nel tempo stesso in cui Vega scriveva, e che era in istato di dargli una mentita se avesse affermato qualche cosa di contrario alla verità. Finalmente il Bellarmino (1) accusa di menzogna Calvino (2), il quale diceva che i Padri del Concilio di Trento avevano vietato di dar retta a coloro che vanno a cercar l' acqua pura perfino nella sua sorgente, e confutano l' errore colla sincera verità. Il Bellarmino sostiene che questa è una menzogna; che il Concilio non ha detto nulla di simile; che non ha parlato nè punto nè poco degli originali; ma che solamente da quel gran numero di versioni latine che allora erano in corso, ne ha scelta una per dichiararla autentica e preferirla a tutte le altre.

3.° Quantunque il Concilio di Trento diretto dallo Spirito Santo abbia dichiarata autentica la Volgata, e vietato di rigettarla nelle dispute, non ne consegue che l' abbia preferita agli originali, nè che abbia voluto autorizzare i difetti che allora vi erano e che possono esservi ancora al presente. L' inspirazione o la direzione dello Spirito Santo che rende infallibile la sua decisione, non cade che sul corpo intero della Volgata, e non su tutte le parole e su tutti i periodi in particolare. Si può, senza offendere la autorità del Concilio e l' autenticità della Volgata, confrontarla cogli originali e riformarla quando è difettosa; in quella guisa che può dessa sostenersi quando a quelli si trova conforme, o rettificare gli originali medesimi sopra di essa allorquando si trovi più pura e più corretta dei medesimi; ciò che non addiviene rade volte, come lo riconoscono coloro i quali hanno studiato le sacre Scritture con maggior diligenza e capacità.

(1) *Bellarm. de Verbo Dei, l.* II. *c.* 10. 11. — (2) *Calvin. in Antid. sess* 4.

SECONDA DISSERTAZIONE

SULLA

VOLGATA

NELLA QUALE SI SPIEGA IN QUAL SENSO IL CONCILIO DI TRENTO ABBIA DICHIARATA AUTENTICA QUELLA DI CUI LA CHIESA SI SERVE DOPO S. GIROLAMO [1].

Scopo di questa dissertazione.

Sembra che tutti coloro i quali io finora ho potuto leggere concordino in questa sentenza, che la edizione Volgata dee considerarsi come scevra da ogni errore contra la fede cattolica e i buoni costumi, e che di essa sola si dee far pubblico uso nei tempii e nelle scuole, quantunque anch' essa possa avere d' altronde le sue mende.

Testimonianze di varii autori sulla Volgata e sulla sua autenticità. Testimonianza di Gio. Driedo.

I. « Non bisogna, dice *Giovanni Driedo* [2], o disprezzare la nostra edizione latina emendata daddovero sui
» veri suoi testi latini, od invilirla nella Chiesa col rigettarla frequentemente, o col riprovarla: ma è d' uopo
» onorar l' antichità e la semplicità di questa versione,
» già inveterata e riconosciuta, dai solecismi della quale
» o dalle sentenze forse poco acconciamente traslatate nè
» si approva, nè si fomenta eresia di sorta alcuna; ed in
» cui sufficientemente sono dichiarati i misteri di nostra fede;
» nè v' ha cosa veruna che porga occasione di cadere in
» pernicioso errore. Crediamo perciò non esservi negli
» esemplari greci ed ebraici alcun mistero della cristiana

(1) ✻ Questa dissertazione del card. Bellarmino venne tradotta direttamente dal testo latino: *Apographum ex manuscripto autographo R. Bellarmini e Societ. Jesu S. R. E. Card. Presb. de editione latina Vulgata: Quo sensu a Conc. Trid. definitum sit, ut ea pro authentica habeatur, nunc primo impressum.* Wirceburgi, 1749. — (2) *Lib.* II. *de Eccles. Script. et Dogmatibus, cap.* 1. *prop.* 2.

» fede o verun dogma necessario all'umana salvezza che
» finora siasi sottratto o sia rimasto ignoto alla Chiesa
» dei Latini, o siasi omesso o esposto in senso contrario
» nella nostra latina edizione; quantunque in essa si tro-
» vino alcuni luoghi od ambigui, od oscuri, o disac-
» conci, che finora anche i più eruditi tollerarono, non
» già perchè ignorassero gli errori, ma perchè s'avvidero
» che non sovrastava verun pericolo alla fede ed ai co-
» stumi da questi luoghi, i quali finalmente o non deviano
» affatto dalla loro fonte, o sono più o men fedelmente
» traslatati ».

Testimonianza di Andrea Vega.

II. « Il Concilio, dice *Andrea Vega* (1), non approvò
» le mende che in essa trovano coloro che sono mediocre-
» mente istruiti nelle sacre lettere e nelle lingue: solo
» ha approvato la edizione Volgata netta dalle mende
» che per difetto dei copisti o dei tipografi vi si erano
» introdotte; nè volle che si adorasse come se fosse dal
» cielo caduta. Ben sapeva che il suo traduttore, chiun-
» que egli si fosse, non era un profeta; e che noi fi-
» nora non abbiamo meritato che qualcheduno inspirato
» sempre dallo Spirito Santo abbia tradotte le sacre
» Carte dalla propria e nativa lingua in una straniera.
» Non pose pertanto un freno, nè lo volle mettere al-
» l'industria di coloro i quali insegnano talvolta che alcune
» cose si sarebbero potute meglio tradurre ». E poco dopo:
« volle che (la Volgata) fosse tenuta in conto di autentica,
» onde tutti fossero certi che essa non è turpata da verun
» errore da cui si possa raccogliere un qualche domma
» pernicioso alla fede ed ai costumi. E perciò vi aggiunse
» che nessuno per qualunque pretesto osasse di riget-
» tarla ». E quivi allega la testimonianza del Cardinale di
Santa Croce, il quale allora presedette al Concilio Tri-
dentino, e finalmente così conchiude: « Pertanto nè tu,
» nè verun altro ha il divieto, per quest'approvazione
» della Volgata edizione, di ricorrere ai fonti quando gli
» nasca un dubbio, e di pubblicare tutto ciò che potè
» scoprire onde vantaggiare ed arricchire i Latini in guisa
» che purghino dagli errori la Volgata edizione, e cono-
» scano quelle cose che sono più consentanee al senso
» dello Spirito Santo ed alle stesse fonti ».

(1) *Lib.* XV. *in Conc. Trid. cap.* 9.

Testimonianza del Lindano.

III. « Per ciò che appartiene a questa volgare latina » edizione, dice il *Lindano* (1), siamo tanto lontani dal » crederla perfetta, che non abbiamo in animo nè di » asserirlo, nè di sostenerlo. Imperò abbiam premesso nel » principio, che da noi s' imprende a difenderla al presente » non già in tutto, anzi appena in qualche parte. Ma essendoci » in essa molti versetti o capi traslatati ugualmente con » oscurità e con modi involuti, anzi alcune parole im- » proprie, altre abusive, ed alcuni luoghi non pienamente » e per conseguenza nè bene nè con verità traslatati (il » che si dovrà fra poco mostrar cogli esempi), qui non » può esservi quistione nè dei difetti da rimarcarsi in » questa versione, nè de' suoi pregi, che sono pur reali » per quanto la vogliamo semplice ». Ed al cap. II egli afferma « che alcune cose nella Volgata edizione si allon- » tanano dal senso genuino e piano, se non per l' igno- » ranza, almeno per la negligenza del volgarizzatore ».

Testimonianza di Melchior Cano.

IV. *Melchiorre Cano* (2) espone in sul principio la seguente massima: « doversi dai Fedeli in tutte le cose che » appartengono alla fede ed ai costumi ritenere quest' edi- » zione antica e Volgata, di cui fece uso la Chiesa la- » tina dopo i tempi di s. Girolamo »; e dappoi nella seconda conclusione, nella terza e nella quarta ripete spesso: « aver la Chiesa approvato la edizione Volgata in ciò » che spetta alla fede ed ai costumi ».

Testimonianza di Sisto da Siena.

V. *Sisto Sanese* così ragiona nella sua *Santa Biblioteca* (3): « Intorno agli errori che s. Girolamo notò » nella vecchia traduzione, e che i moderni osservarono » parimente in questa novella edizione, confessiamo in- » genuamente anche noi che molti errori furono emen- » dati da s. Girolamo nell' antico volgarizzamento, e » che del pari in questa nostra novella edizione si tro- » vano mende, solecismi, barbarismi, iperbati, molte » cose traslatate non acconciamente, ed espresse non » latinamente, ed interpretate oscuramente o con ambi- » guità, ed anche alcune aggiunte, altre omesse, al- » cune trasportate, cangiate e viziate per difetto degli » amanuensi: cose tutte che Santo Pagnino, Tomaso » Cajetano, Francesco Foreiro e Girolamo Oleastro hanno

(1) *Lib.* III. *de optimo genere interpretandi, cap.* I. — (2) *Lib.* II. *de locis theologicis, cap.* 12. — (3) *Lib.* VIII. *Bibl. Sanct. in ult. pag.*

» indicato colle loro interpretazioni e spiegazioni. Non » ne consegue per ciò che la Chiesa fino ad ora non » abbia avuto una verace, sincera, integra e fedele edi- » zione del Nuovo Testamento ». Finalmente egli ci insegna che abbiamo una Scrittura intera e pura nella Volgata edizione per riguardo alla fede ed ai costumi, e che questo solamente si volle significare nel decreto del Concilio Tridentino.

Testimonianza di Jodoco Tiletano.

VI. *Jodoco Tiletano* nell'Apologia del Concilio Tridentino (1) si esprime in questa sentenza: «Non vietano » i Padri del Concilio di Trento che la vecchia e Vol- » gata latina edizione sia diligentemente dagli spositori » confrontata colle fonti; e quando si scopre con evidenza » che alcune cose non sono ad essi bastantemente con- » formi, si spieghino e si traslatino più convenevolmente » con maggiore aggiustatezza ed anche con più di verità. » Ma questo solo venne fermato dal Sinodo, che l'antica e » Volgata edizione latina, la quale per molti secoli fu usata » con reverenza e con onore in tutte le Chiese, non si » rigetti sotto qualunque pretesto: col qual decreto si » sforzano i Padri di reprimere l'arroganza dei nostri » contemporanei principalmente e la insolentissima teme- » rità di coloro che sono boriosi per la persuasione di » sapere, ed hanno conseguito forse una mediocre cogni- » zione delle lingue; i quali veggendo in quella Volgata » ed antichissima edizione tanto in uso nelle Chiese es- » sere alcune cose dette con poca proprietà o chiarezza, » ed esservi trascorso qualche errore per non curanza dei » copisti, o finalmente non avere i traduttori afferrato » bene in qualche luogo il senso di Cristo e degli apo- » stoli, subito la rigettano tutta quanta essa è, e si sfor- » zano di precipitarla al basso, onde sostituirvi le loro » versioni o quelle di altri eretici ».

Testimonianza di Melchior Zangero.

VII. *Melchiorre Zangero* (2) in quel luogo in cui disputa dell'edizione Volgata, segue il Tiletano, e ne ripete le parole da noi sovrannotate.

Testimonianza di Diego Payra.

VIII. *Diego Payra* nell'Apologia del Concilio Tridentino (3) difende prima fortemente la integrità dell'edizione ebraica; indi confessa apertamente, che egli intorno

(1) *Apolog. pro Conc. Trid. pag.* 99 *in edit. Lovaniensi an.* 1568. — (2) *In collatione catholica, c.* 2. — (3) *Apolog. pro Conc. Trid. lib.* IV.

all' autorità dell' edizione latina Volgata è dello stesso sen- timento di Driedo, di cui riporta le parole, e sono quelle stesse da noi sopra riferite. Finalmente verso la fine del suo libro in tal guisa vien ragionando: « Nè alcuno creda » che sia da noi e lodato e difeso il traduttore della Volgata » al segno di pretendere che esso sia fuor d'ogni peri- » colo di riprensione, e in guisa di non conoscere quelle » macchie di cui soglion essere sparse le composizioni di » tutti i mortali: nè per verità osiamo opporci a coloro » i quali se dall' un de' lati ammirano la fedeltà di lui e » la integrità nel traslatare, non possono a meno dall' al- » tro di desiderare talvolta in esso medesimo e diligenza e » chiarezza. Perciocchè allorquando sta attaccato sover- » chiamente alla maniera del dire propria dei Greci, od » è poco diligente nel ponderar le voci latine e greche, » diventa talora un po' oscuro, nè esprime bastevolmente » la forza delle sentenze ».

Testimonianza di Francesco Foreiro.

IX. *Francesco Foreiro* nella prefazione ai Commentarii in Isaia indiritti ai Padri del Concilio di Trento, così parla: « Ho tradotto di bel nuovo dall' ebraico in latino » all' uopo che voltando parola per parola mostrassi nel mio » Commentario, per quanto si poteva, che il senso renduto » dal nostro Volgato non era lontano dall' ebraico testo. » Non negherei però esservi alcuni luoghi che da lui forse » si potevan meglio tradurre ». Queste espressioni egli dettava in Trento, dirigendole ai Padri del Concilio dopo il decreto da essi già fatto sulla Volgata edizione da tenersi per antentica, come egli stesso quivi attesta.

Testimonianza di Girolamo Oleastro.

X. *Girolamo Oleastro,* che scrisse i suoi Commentarii sul Pentateuco al tempo di Paolo IV, come egli riferisce nella sua prefazione, e quindi dopo del Concilio di Trento, così si esprime intorno all' edizione Volgata nel proemio de' Commentarii medesimi: « Sappi essere del nostro isti- » tuto lo sporre non già qualcheduno dei traduttori, i quali » non so se in tutto abbiano afferrato il senso letterale del » testo; ma di spiegare, per quanto mi sarà possibile, lo » stesso testo ebraico ». E poco dopo egli mostra come la Volgata edizione latina in molti luoghi sia discorde dal testo ebraico; e come in essi si debba correggere quella con questo, e non al contrario; perchè si dee credere corrotto il latino volgarizzamento, non già il testo ebraico.

Testimonianza di Gilberto Genebrardo.

XI. *Gilberto Genebrardo*, nella prefazione dei Salmi, a Gregorio XIII pontefice favella in questa maniera dei Settanta interpreti che noi seguiamo nei Salmi » : Concederò forse che alcune cose in essi si scontrino le quali » si sarebbero potute traslatare in modo più fedele, più » facile, più acconcio, ed aggiungerò anche più rettamente o da essi o fors' anche da altri, sicchè nulla vi » ha di beato e di perfetto in ogni parte, specialmente in » sì grande profondità ed altezza dei sacri oracoli; ma se » si paragonino coi frequentissimi e gravissimi errori degli » altri, e massime dei più moderni traduttori, essi hanno » pochissime o mende o colpe, e queste anche da non » doversi avere in conto tale da far sì che la versione » dei Settanta non debba sempre tenere il luogo supremo ».

Ragioni che confermano la sentenza fondata su queste testimonianze. Prima ragione tratta dalla natura stessa delle decisioni dei Concilii.

XII. Questo sentimento può essere confermato dalle seguenti ragioni. *Prima ragione*. I Concilii non sogliono vaticinare alla foggia dei profeti, ma dalla parola di Dio scritta o tramandata, o certamente da altri principii deducono le lor conseguenze contrarie ai nuovi errori. Che poi la Volgata edizione latina debba essere autentica, non si può desumere da altro principio che dal lungo uso della Chiesa, come anche i Padri del Concilio indicano con bastante chiarezza. Per verità da questo lungo uso si deduce giustamente che essa debb' essere autentica in questo senso, che per nessun pretesto si possa rigettarne l' uso pubblico nei tempii e nelle scuole, e che formi certezza in quelle cose che appartengono alla fede ed ai costumi: perocchè non può accadere in nessun modo che la Chiesa abbia errato per sì lungo tempo ne' misteri della fede e ne' morali precetti. Ma non si raccoglie da quest' uso diuturno che debba anteporsi al testo greco od ebraico, cioè alle fonti, e che si debba credere non contenersi in essa alcun errore dell' interprete: se ne deduce anzi il contrario, giacchè per sì lungo tempo la Chiesa ha fatto uso di questa edizione, ma in guisa di riconoscere in essa alcuni errori, cui, o emendò col ricorrere ai fonti, o tollerò, onde non turbare i popoli. Imperciocchè la Volgata edizione dei Salmi, della Sapienza, dell' Ecclesiastico, de' Maccabei e di tutto il Nuovo Testamento non è opera di s. Girolamo, ma antichissima, come tutti sanno. Ciò nullameno s. Damaso comandò a s. Girolamo che emen-

dasse sui greci codici quest' edizione del Nuovo Testamento, come si chiarisce colla sua prefazione agli Evangelii. Lo stesso s. Girolamo nell' epistola a Sunia ed a Fretella nota molti errori della Volgata edizione de' Salmi, della quale al presente noi usiamo. Oltre a ciò s. Ilario assai spesso ne' commentarii de' Salmi riprende la ignoranza dell' interprete latino di quella stessa edizione Volgata di cui ora noi ci gioviamo: e nel salmo CXVIII, ℣. **96**, alle parole: *omnis consummationis vidi finem:* tutt' altra, dice, è la forza di questa sentenza espressa in greco. E nel salmo CXXXVIII, ℣. **20**: *quia dices in cogitatione,* osserva che l'autore della latina versione, ignorando la forza del motto, vi indusse una grande oscurità(1).

Mario Vittorino nel lib. II contro gli Ariani afferma che il latino interprete il quale tradusse in Luca *Panem nostrum quotidianum* non intese la voce greca ἐπιούσιον. S. Girolamo nel suo commento sull' epistola *ad Galatas* (cap. IV), disputando della voce ἄνομος, che il nostro interprete ha diversamente traslatato in s. Marco (cap. XV, ℣. **28**), e nella prima ai Corintii (IX. **21**), dice che egli avrebbe potuto qui interpretar bene la stessa voce, come ivi l'aveva bene interpretata, se l' ambiguità non l' avesse tratto in inganno. E più sotto sponendo nel cap. V dell' epistola ai Galati quelle parole Κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ (2) afferma che esse significano non già come si tradusse nel latino: *Evacuati estis a Christo,* ma *in Christi opere cessastis.* E nel cap. I dell' epistola a Tito dice che il latino interprete ingannato dall' ambiguità della parola tradusse *prudentem* invece di *pudicum*(3). Somiglianti osservazioni si scontrano spesso in s. Girolamo. E s. Agostino nell' epistola XIX a Paolino, quest. 5, citando quelle parole della **1.**ª a Timoteo, II. (℣. 1) *Obsecro itaque primum fieri obsecrationes etc.* avverte che bisogna discernere queste parole secondo il testo greco; imperocchè si trovano appena

(1) Nel testo latino del Cardinale si legge *dicit*, e secondo i Padri Benedettini s. Ilario leggeva *dices*, giusta l' espressione del testo greco. Ma non è su questo che cade la osservazione di s. Ilario; gli è piuttosto su εἰς διαλογισμὸν che il nostro interprete ha voltato *in cogitatione*, come lo leggeva anche s. Ilario. — (2) Nella dissertazione latina del Cardinale si legge ἀριστοῦ, ma è un evidente errore di stampa. — (3) Nella Volgata si legge ora *sobrium*, e molti manoscritti latini hanno e l' uno e l'altro vocabolo, *prudentem, sobrium.* (*Nota dell'Ed. franc.*)

fra di noi interpreti che abbiano cura di traslatarle colla diligenza e colla scienza che si conviene. Questi ed altri simili luoghi dei Padri indicano con bastante chiarezza averci la tradizione ecclesiastica riferito che si potessero colle fonti notare e correggere gli errori del volgato interprete; nè è in alcun modo a credersi che il Concilio Tridentino abbia voluto decretar qualche cosa contro la sentenza dei santi Padri.

Seconda ragione tratta dall' oggetto ordinario delle decisioni dei Concilii.

Seconda ragione. I Concilii non sogliono definire che quelle cose che sono necessarie per conservare la fede e condannar gli errori, o certamente per evitare i pericoli. Era dunque più che sufficiente a tutto ciò il definire, che la Volgata edizione non contiene alcun errore contrario alla fede od ai costumi, e per conseguenza doversi essa ritenere, non ricevendone verun' altra nell' uso comune e pubblico; giacchè è manifesto non esser necessario alla fede il definire che vi sia una qualche versione la quale in tutte le sentenze fedelmente risponda al suo originale: 1.° perchè per mille e più anni si credette anche dai santi Padri, senza alcun pregiudizio della fede, che l' interprete della Volgata sia caduto in qualche errore: anzi s. Agostino nell' epistola XIX a s. Girolamo mette per regola, che allorquando nelle sacre Carte qualche cosa sembra assurda, dir dobbiamo o che il codice è viziato, o che il traduttore non ha ben conosciuto il senso del testo, o che noi non lo intendiamo; 2.° perchè essendo in molti luoghi grande la varietà dei codici della Volgata edizione, non si può sapere qual sia la vera lezione Volgata, e per conseguenza non si può sapere qual sia assolutamente la verace lezione in que' luoghi; onde se il decreto del Concilio fosse tale da approvare in tutte le parti la Volgata, ed anche in ciò che non mettesse in pericolo la fede ed i costumi, sarebbe apertamente inutile.

Terza ragione tratta dall'autorità dei testi originali, e dalle espressioni medesime del decreto che riguarda l'autenticità della Volgata.

Terza ragione. Le edizioni ebraica e greca in quelle cose che dagli stessi sacri scrittori furono scritte nell' idioma degli Ebrei o de' Greci, non sono meno autentiche di quel che sia la Volgata; anzi lo sono di più, essendo quelle fonti, e questa ruscello; onde la Volgata edizione non dee già credersi dal Concilio approvata in guisa che ovunque essa si allontani dalle fonti debba alle medesime anteporsi: e però non è autentica in tutto,

ma solo in quelle cose che appartengono alla fede ed ai costumi, nelle quali ottimamente convengono i testi ebraici, greci e latini. Si prova l'antecedente 1.° colle parole del Concilio: *Considerando il sacro Concilio che non poca utilità ridondar potrebbe alla Chiesa di Dio se si conoscesse quale infra tutte le latine edizioni dei sacri Libri che girano, debba essere tenuta in conto di autentica, stabilisce che questa stessa Volgata* ecc. Nelle quali parole non si fa alcuna menzione delle edizioni greche ed ebraiche, ma solo delle latine; nè la Volgata si antepone alle altre tutte, ma solo alle altre latine. La latina però, dicono alcuni, è dichiarata autentica; la ebraica e la greca nol sono; dunque quella è anteposta. Rispondo che l'ebraica e la greca, essendo le stesse fonti, sono autentiche per se medesime, nè han d'uopo dell'approvazione del Concilio; là dove la latina aveva bisogno di essere approvata, perchè è una versione: inoltre la latina doveva essere dichiarata autentica perchè si distinguesse dalle altre innumerabili traduzioni latine, mentre la ebraica e la greca, essendo uniche, non avevano d'uopo di un tal distintivo. 2.° I santi Padri con comune consenso anteposero spesso le fonti alle versioni, e ciò si ha come stabilito nel Diritto Canonico di Graziano, dist. 6; onde non è credibile che il Concilio Tridentino abbia voluto stabilire il contrario. Percioechè i Concilii sogliono definire secondo e non contro i Padri. Ma, soggiungono, dopo la età dei Padri si corruppero le fonti; onde si dovette anteporre la Volgata alle fonti medesime. Rispondo che ciò si asserisce gratuitamente; mentre veggiamo le Bibbie ebraiche e greche concordare in tutto colle antiche: e le mende che da alcuni si notano nel codice ebraico eranvi anche ai tempi dei Padri, e per la massima parte non sono errori, e si trovano anche nell'edizione Volgata, come consta dai luoghi che si dicono mutati dal *Tikun Sopherim,* ossia dalla Correzione degli Scribi. Oltre a ciò è certo che dopo i tempi di Graziano non furono corrotti nè gli ebraici, nè i greci testi; e Graziano attesta sull'antorità dei Padri che la latina versione fu emendata sulle fonti ebraiche e greche; e la Chiesa ammise spesso questi canoni di Graziano. Si conceda pertanto che sieno nei codici ebraici e greci alcuni errori

da qualunque parte essi vi sieno incorsi; ma ve ne sono certamente in maggior numero nelle volgate latine....(1). Conciossiachè il cardinale Bessarione nel Commentario sopra quelle parole: *Sic eum volo manere*, riferisce che il cardinale De Cusa diceva d' aver consultati i manoscritti di più biblioteche, e d' aver trovata una sì grande varietà di codici latini della Volgata edizione, che eran quasi tanti gli esemplari quanto i codici. Ora non potendo essere la verità se non una, certo è che in tanta varietà si contengono molti errori. 3.° La Chiesa cattolica non sussiste solo presso i Latini, ma anche presso i Siri, gli Armeni, gli Arabi, i Greci, ecc.; onde non dee essere la Scrittura autentica solamente presso i Latini, ma anche presso alle altre nazioni, e principalmente presso a quelle che fanno uso dei fonti. Chi dunque crederà che il Concilio Tridentino abbia voluto che la sola edizione latina fosse autentica in guisa che affermasse nello stesso tempo che le Chiese greca e siriaca non hanno, nè ebbero già da molte centinaia d' anni una Scrittura autentica? 4.° Negli atti del Concilio di Trento si legge che le edizioni ebraica e greca si lasciarono con tutta quella autorità di cui godevano prima dello stesso Concilio, il che è conforme alla risposta che Vega scrive di aver ricevuto dal presidente del Concilio il cardinale di S. Croce, poi papa Marcello(2). 5.° Il principal tesoro della Chiesa è la divina Scrittura; e per la massima parte questo tesoro perisce, se affermiamo che gli stessi fonti delle divine Scritture non meritano alcuna fede; che si possono rigettare come corrotti e viziati; e che nulla sopravvanza, tranne una versione, ed anche quella sì varia che si trovano appena due codici i quali in tutto concordino. Per vero dire rendono un assai cattivo uffizio alla Chiesa coloro che le rapiscono un così insigne tesoro, e che parlano con tanto disprezzo delle Scritture originali degli apostoli e dei profeti da non temere di negarne l' autenticità!

Quarta ragione tratta dalle conseguenze assur-

Quarta ragione tratta dagli assurdi che nascerebbero dai principii degli avversari. Conciossiachè se la nostra Volgata edizione latina è autentica in tutto, cioè anche

(1) Questi punti si trovano nella dissertazione latina del Cardinale. — (2) *Vide Vegam lib.* 15 *in Conc. Trid. c.* 9.

in quelle cose che non appartengono alla fede ed ai costumi, ne segue 1.° che innanzi ai tempi di s. Girolamo non vi fu Scrittura autentica. Imperocchè la versione di s. Girolamo, la quale è per noi la Volgata edizione in tutto il Vecchio Testamento, tranne i Salmi, la Sapienza, l'Ecclesiastico, ed i Maccabei, differisce molto dalla latina antica, come è noto, e talvolta è sì discrepante dagli stessi testi ebraico e greco, che con essi non può in verun modo conciliarsi. 2.° Che nell' Uffizio ecclesiastico si leggono alcune parti della Scrittura cavate da edizione non autentica: posciacchè nella chiesa di s. Pietro si canta un Salterio antichissimo, ed assai diverso da quello della Volgata edizione: in tutta la Chiesa poi al principio dei Notturni si legge il salmo XCIV *Venite, exultemus*, secondo il Salterio romano: e nella festa dell' Epifania si recita lo stesso salmo giusta la Volgata; mentre fra queste due edizioni ci sono notabili diversità nello stesso salmo: giacchè mancano nella Volgata tutte quelle parole: *Quia non repellet Dominus plebem suam:* ed invece di quelle: *Quadraginta annis proximus fui*, si legge: *Quadraginta annis offensus fui*. Nel cap. III di Abacuc la Volgata ha: *In medio annorum vivifica illud:* e nella messa solenne della Circoncisione si trova scritto secondo l' antica versione: *In medio duorum animalium cognosceris:* e così via discorrendo di molte altre varietà che si potrebbero notare. 3.° Ne segue che fra i libri dell' antica edizione i soli incorrotti e fedelmente traslatati, in guisa che meritino di essere detti autentici in ogni parte, sieno quelli che s. Girolamo trascurò e lasciò non emendati, come apocrifi. Imperocchè consta bastantemente che i libri della Sapienza, dell' Ecclesiastico e de' Maccabei noi gli abbiamo nell' antica versione; non essendosi s. Girolamo data la cura nè di tradurre nè di emendare questi libri, riputandoli apocrifi. Ma chi mai potrà credere che tali libri abbiano per ciò solo meritato di divenire autentici, perchè s. Girolamo non li toccò? Perciocchè se egli li avesse o tradotti od emendati, senza alcun dubbio noi li leggeremmo ora sulla versione, o sulla correzione di quel santo dottore, e quell' antico volgarizzamento sarebbe andato in disuso, come avvenne negli altri libri, eccettuato il Salterio. S' aggiunga che il Salterio della Volgata edizione non è quel-

de che nascerebbero dalla autenticità data alla Volgata, se la si estendesse al di là di quello che spetta alla fede ed ai costumi.

lo che s. Girolamo tradusse dall' ebraico, nè quello che egli emendò, ma l' antico e comune di cui egli nota i corrompimenti nell' epistola a Sunia e Fretella. La Chiesa poi non ricevette il Salterio volgarizzato o corretto da s. Girolamo, perchè non volle turbare i popoli, i quali erano cotanto avvezzi a quell' antico che ogni giorno si cantava in tutte le chiese; il che doversi così fare, cioè doversi tollerare gli errori, onde non si turbassero i popoli, avvertì lo stesso s. Girolamo nell' epistola citata. Chi dunque crederà che l' antico Salterio per questo solo debba esser ora autentico perchè non è corretto, e che la versione di s. Girolamo non meriti il nome di autentica nel solo Salterio? Forse nella traduzione di questa sola parte lo Spirito Santo avrebbe abbandonato s. Girolamo (1)? 4.° Finalmente ne consegue che la Chiesa ha renduto autentica non solo la versione di s. Girolamo, ma anche le parafrasi e le spiegazioni: essendochè la traduzione di s. Girolamo, principalmente nell' Ecclesiaste e nei Proverbii, è molte volte una parafrasi ed una spiegazione anzi che un volgarizzamento; giacchè spesse fiate aggiunge intere sentenze, talvolta anche omette molte parole ebraiche; e spesso non tanto traduce quanto espone: nè ciò io affermo a caso, ma perchè in questi giorni ho letto diligentemente l' Ecclesiaste, i Cantici, i Proverbii ed alcune altre parti dell' ebraico testo, e le paragonai colla latina traduzione.

(1) Gli è certo che la Chiesa non ricevette il Salterio *tradotto* da s. Girolamo sull' ebraico; ma non è ugualmente certo che non abbia ricevuto il Salterio da esso lui *corretto*, e che esso abbia conservato l' antico Salterio. Il p. Calmet ha dimostrato che siccome questo santo Padre faticò due volte nella correzione dell' antico Salterio, v' ebbero dopo di lui due Salterii usati nella Chiesa: il *Salterio romano*, che sembra provenire dalla prima correzione che questo Padre fece in Roma ad istanza di papa Damaso; ed il *Salterio gallicano*, che sembra venire dalla seconda correzione fatta da s. Girolamo in Bethleem ad istanza di Paola e di Eustochia. Il Salterio romano è quello che si canta in Roma nella chiesa di s. Pietro; il Salterio gallicano sembra essere quello che cantasi nelle altre chiese, e fu dichiarato autentico dal Concilio di Trento. Ved. la *Dissertazione* del p. Calmet *sul testo e sulle versioni dei Salmi*, art. III. Del resto è sempre conforme al vero il dire col Cardinale: Chi crederà che nell' antica versione i libri della Sapienza, dell' Ecclesiastico e de' Maccabei abbiau meritato di esser dichiarati autentici, perchè s. Girolamo non vi pose mano? e che nella versione di quel santo Padre non vi sia che il solo Salterio il quale non abbia meritato l' autenticità? (*Nota dell' Edit. franc.*)

Quantunque io confessi sembrare che s. Girolamo il più delle volte abbia conosciuto il vero senso dello scrittore; pure in siffatta impresa vi avea non lieve pericolo; perocchè essendo questi libri nell' ebraico oscurissimi per la concisione delle parole in guisa che spesso faccia d' uopo indovinarne l' intelligenza; chi ci assicurerà che s. Girolamo non sia talvolta caduto in errore, non dirò nel tradurli, ma nello spiegarli? La Chiesa, soggiungerà qui alcuno, approvò la versione di lui, e ci rendette certi: ma di ciò si disputa appunto, fin dove cioè si estenda quella approvazione della Chiesa; perocchè sembra certamente assai difficile a credere che non solo la versione, ma anche la spiegazione sia fatta autentica.

Quinta ragione tratta da diversi luoghi della Volgata, in cui si trovano mende o dell' interprete stesso o dei copisti.

XVI. La *quinta ragione* si desume da varii luoghi che qua e là io ho notati leggendo, e che sembra non si possano scusar d' errore, principalmente se si considerino dopo di aver deposta ogni prevenzione. Nella Genesi, VIII, ℣. 21, dove la Volgata dice: *et ait ad eum*, nell' ebraico si legge: *et ait in corde suo* אל לבו (1), e nel greco διανοηθεὶς, *recogitans*; nè v' ha ragione alcuna perchè sia corrotto il testo originale, principalmente avendo i Settanta così traslatato in una maniera che al testo medesimo è conforme. Resta dunque che il corrompimento sia nel latino; e forse vi si insinuò dal margine quell' *ad eum*, e forse si disse *ad eum* invece di *ad se*. Checchè ne sia, rimane sempre l' ambiguità che non si trova nell' originale; e qui non è alcuna varietà di codici latini, portando tutti i manoscritti anco i più vetusti *ad eum* (2). Nel versetto ultimo del cap. XVII della Genesi così leggiamo nella Volgata: *Et omnes viri domus illius tam vernaculi quam emptitii, et alienigenæ pariter circumcisi sunt.* I testi ebraico, greco e caldeo concordano nel dire *tam vernaculi quam emptitii ab alienigenis:* e la ragione favorisce questa seconda lezione; perciocchè Abramo nella sua famiglia non ebbe se non servi, tranne la moglie Sara, come si raccoglie dalla stessa Genesi. Imperocchè Lot, che solo della sua famiglia era venuto dalla Mesopotamia con esso lui, già si era da lui dipartito. E chi sono dunque questi stranieri nella casa di Abramo, tranne i

(1) Letteralmente: *Cordi suo*. (DRACH.) — (2) Questa parola *ad eum* non si trova più al presente nella Volgata.

servi o compri o nati? Se affermasi che il vocabolo *alienigenæ* non indica un terzo genere d'uomini, ma doversi aggiungere al genere secondo, cioè agli *emptitii*, in guisa che tale sia il senso: *Furon circoncisi tutti gli uomini così della sua casa, come i compri e gli stranieri, cioè quei servi comprati che erano stranieri:* è anzi il contrario; giacchè gli schiavi nati in casa erano stranieri, quantunque non comperati dagli stranieri. Perchè dunque i compri (soli) si dicono stranieri? Finalmente qual causa esser vi può, per cui in questo luogo gli originali si credessero corrotti anzi che la versione? Nella Genesi, XXIV, ℣. 32, si trova: *Dedit.... aquam ad lavandos pedes camelorum et virorum qui venerant cum ipso.* I testi ebraico, greco e caldaico concordano nel presentar questo senso: *Dedit.... aquam ad lavandos pedes ejus et virorum qui venerant cum ipso.* E la ragione favoreggia quest' ultima lezione; giacchè gli ospiti non sogliono dar l'acqua per lavare i piedi delle bestie: e perchè non si crederà piuttosto che l'acqua si dia per tergere i piedi di chi conduce i cammelli, anzi che di questi animali? Finalmente non v'ha ragione alcuna per cui in questo luogo si possan credere corrotti i codici ebraici, mentre qui non avvi alcun mistero [1] e tutti concordano i codici. Nel cap. XXX della Genesi, ℣. 35, la lezione: *Cunctum autem gregem unicolorem tradidit in manu filiorum suorum*, non solo ripugna ai testi ebraico, caldeo e greco, ma al contesto ancora della Volgata ed alla manifesta ragione. Perocchè si era fermato tra Laban e Giacobbe che questi ricevesse da quello le gregge da pascere, le quali fossero di un sol colore, e per mercede avesse i parti varii e macchiati delle pecore e delle capre, che Laban sperava dover essere pochissimi, mentre da gregge di un sol colore doveano nascere parti di un sol colore; ma fu deluso da Giacobbe, il quale con un certo artificio di verghe spoglie della corteccia fece sì che le gregge di un sol colore generassero feti con macchie. Giusta cotal patto dovette adunque Laban dare ai figliuoli suoi da pascere le gregge varie e macchiate, ed a Giacobbe suo genero consegnare quelle di

(1) Questa menda fu corretta nella Volgata, in cui si legge al presente *pedes ejus*.

un sol colore, come si legge ne' codici ebraico, greco e caldeo. Ma la lezione della Volgata dice tutto il contrario: cioè che Laban consegnò tutto il gregge di un sol colore ai figliuoli suoi. Quanto alla risposta che intorno a ciò mi si fece un tempo, che le parole *in manu filiorum suorum* significar possano *in mano de' figli di Giacobbe,* i quali, essendo nipoti di Laban, potean dirsi anche suoi figliuoli, non essendo cosa insolita che i nipoti si chiamassero figli, essa non ha alcun valore, e perchè subito nel seguente versetto soggiunge la Scrittura che le altre gregge furon date allo stesso Giacobbe da pascere, e perchè i figliuoli di Giacobbe erano allora fanciulli di due o di tre anni, ed al sommo di sette. Aggiungasi che appare chiaramente nel testo ebraico d'onde abbia potuto nascere l'inganno. Imperò il voler difendere in questo luogo la Volgata versione, parrà essere null'altro che un volere spontaneamente errare, se pur per difetto degli scrittori o di qualche saccentuzzo non si omise il *non* che si leggeva insieme coll' *unicolorem.* Al capo XXXI della Genesi, ✝. 48, abbiamo: *Idcirco appellatum est nomen ejus Galaad, id est tumulus testis, et adjecit Laban: Intueatur et judicet Dominus,* ecc. Nel testo ebraico, col quale concordano il caldeo ed il greco, così letteralmente si legge: *Idcirco appellatum est nomen ejus Galaad, et Maspha* (1), *quoniam dixit: Intueatur Dominus.* Ove nota che necessariamente si dee qui leggere *Maspha,* che il volgato interprete omise, sostituendovi: *et adjecit Laban:* perocchè nella Scrittura si fa l'allusione dal nome al verbo, significando צפה, *Sapha,* speculare e vedere; e da ciò si forma il nome מצפה, *Maspha,* che significa specola ossia visione. La Scrittura adunque dice che quel mucchio di sassi fu chiamato *Galaad,* ossia monticello testimone, perchè chiamavano Iddio in testimonio dell'alleanza infra loro contratta; e che fu anche chiamato *Maspha,* cioè specola, perchè Laban disse: *Specoli il Signore* e *giudichi;* onde nella Scrittura si dà frequentemente il nome di *Maspha* al luogo in cui si adunavano un tempo i Giudei per pregare (2). Nel ✝. 12 del cap. XXXVIII della

(1) Nel testo latino del Cardinale si legge *Masaph;* ed è senza dubbio un errore di stampa, come si chiarisce da quel che segue — (2) Sem-

Genesi si dice: *Mortua est Sua uxor Judæ.* Così leggono tutti i codici stampati; eppure è questo un error manifesto, giacchè Sua era uomo e non donna, come consta dal principio di quel capo: onde nell' ebraico abbiamo: *mortua est* בת שוע, cioè la figliuola di Sua. Quest' è certamente un errore dei copisti, eppur divenne sì comune che reca stupore: perocchè appena dopo lunghe ricerche si trovarono alcuni codici manoscritti i quali leggevano *filia* (1). Prima che si trovassero questi codici, che cosa mai era a farsi, se non possiam sospettare di errore allorquando in una lezione sono concordi i codici volgati? Nella Genesi, cap. L. ℣. 19, con quelle parole: *Nolite timere: num Dei possumus resistere voluntati?* si dà occasione a coloro che dicon esser Dio la causa del male: giacchè sembra che Giuseppe scusi la scelleraggine de' suoi fratelli, come se essi avesser fatto ciò che fecero costrettivi da Dio. Ma nell' ebraico e nel greco sta scritto così: *Nolite timere; nam sub Deo sum ego:* cioè non vogliate temere, perchè essendo io soggetto a Dio, nulla farò che quello che veggo andare a grado a Dio medesimo; e quantunque a questo senso si possa tirare anche la latina lezione, pure non si può negare che l' interprete abbia spaziato troppo liberamente nel tradurre e nello spiegare le parole ebraiche (2). Nell' Esodo, XXI, ℣. 10: *Quod si al-*

bra che il Cardinale abbia qui sotto gli occhi il testo del primo libro de' Maccabei, III. 46. Ma da questo testo medesimo è provato che vi erano due luoghi appellati *Maspha*, l' uno all' oriente del Giordano nella terra di Galaad, ed è quello di cui si parla nella storia di Giacobbe; l' altro all' occidente del Giordano presso Gerusalemme, ed è in questo che i Giudei si rannavano per pregare: *Venerunt in Maspha contra Jerusalem, quia locus orationis erat in Masphate in Israel.* Sembra che questo sia il luogo che il libro di Giosuè attribuisce alla tribù di Beniamino sotto il nome di *Mesphe* (*Jos.* XVIII. 26). Quanto al testo della Genesi, è verissimo che il nome di *Maspha* vi è omesso; ma si può affermare che invece di questo nome si sia messo: *Et adjecit Laban*, poichè queste parole sono nel testo secondo la traduzione stessa del Cardinale, che le esprime con un *Quoniam dixit*. Se l' autore della Volgata ha sostituito qui qualche cosa, gli è piuttosto *et judicet*, che non si trova nell' ebraico. Finalmente bisogna qui notare che quelle parole et *adjecit Laban* sparvero dalla nostra Volgata, ove più non si trovano. — (1) La voce *filia* fu restituita alla nostra Volgata, ove ora si legge *filia Sue.* — (2) Il greco dei Settanta ha: Τοῦ γὰρ Θεοῦ εἰμὶ ἐγώ. *Dei enim sum ego:* che si riduce al senso espresso dal Cardinale; ma non è lo stesso nel testo ebraico, in cui si legge la particella interrogativa che la Volgata esprime e che il Cardinale tralascia. Aquila e Simmaco così traslatano: Μὴ γὰρ ἀντὶ Θεοῦ ἐγώ; *Numquid enim pro*

teram acceperit uxorem *providebit puellæ* nimirum ancillæ ductæ in uxorem *nuptias et vestimenta et pretium pudicitiæ non negabit; si enim hæc tria non fecerit, dimittet eam gratis sine pecunia.* Questa versione non solo ripugna ai testi ebraico, greco e caldeo, ma anche alla manifesta ragione; imperocchè il provvedere la donzella che si ripudia, di nozze, di vestimenti e del prezzo della perduta pudicizia è ben più che il lasciarla andar libera gratuitamente; mentre quest' ultima condizione si mette come una pena da infliggersi a coloro che non osservano le prime. Ma ben diverso è il senso nei testi ebraico, caldeo e greco: cioè colui che alla donzella schiava condotta in moglie, ne sostituirà un' altra, non diminuirà alla prima nè il vitto, nè il vestito, nè le negherà il debito coniugale: il che non facendo, dovrà darle gratuitamente la libertà (1).

Nei Numeri, XXXIII, ✝. 3, sta scritto: *Profecti de Ramesses quinta decima* (2) *die mensis primi fecerunt altera die Phase.* Nell' ebraico non è quel *fecerunt:* e per vero dire non ci può essere per nulla; perchè gli Ebrei avrebbero celebrata la Pasqua nel giorno sedici, il che è contro la Scrittura, che narra nell' Esodo (XII) che quella Pasqua fu celebrata nel giorno 14 del primo mese, e così sempre doversi fare. È pur vero che anche questo è un errore dei copisti; ma l' ho notato perchè si trova in tutti i codici stampati; e solo per la gran diligenza di que' di Lovanio si trovarono alcuni pochi manoscritti che avean la lezione giusta, cioè senza quel *fecerunt* (3). Nel lib. 1 dei Re, cap. XIV, ✝. 14: *In media parte jugeri quam par boum in die arare consuevit* è la lezione presentata da tutti i codici latini: eppure si dovrebbe leggere *quod,* non *quam;* perciocchè una coppia di buoi in un giorno suole arare un intero iugero; e nei testi ebraico e greco nulla vi ha

Deo ego? cioè: Son io forse un Dio? Il caldeo legge: *Timens Deum ego sum.* — (1) Si legge ora nella Volgata: *Quod si alteram ei* (scilicet filio suo) *acceperit ..... egredietur gratis absque pecunia,* ecc. E nei Settanta, *ἑαυτῷ, sibi.* L' ebraico legge לו, che è ambiguo e può del pari esprimere l' uno e l' altro: ma ciò che precede sembra determinarlo al senso della nostra Volgata. — (2) Nella latina dissertazione del Cardinale si legge *quarta,* mentre il contesto vuol *quinta,* e le osservazioni stesse del Cardinale chiariscono che così egli ha letto. — (3) Questa parola non si trova più al presente nella nostra Volgata. (*Nota dell' Edit. franc.*)

di simile; essendo questa una giunta dell' interprete (1). Nel lib. III dei Re, cap. VII, ỷ. 9, si trova *intrinsecus* in tutti i latini codici anche manoscritti, mentre nell' ebraico, nel caldeo e nel greco si ha costantemente *extrinsecus;* nè v' ha alcuna causa di corrompimento in queste edizioni (2). Nel lib. di Esther, VI, ỷ. 4, *Intravit autem Aman interius atrium,* dice tutto il contrario di quel che si legge nell' ebraico; cioè *atrium* החיצונה *exterius,* e non *interius,* che si dice פנימית. E ciò che si trova nella Volgata ripugna alla Scrittura. Perciocchè nel cap. IV si dice non essere lecito ad alcuno l' entrare nell' atrio interno senza il comando del re; ed è certo che allora Amano non ci andò per ordine del re, il quale ignorava chi ci fosse nell' atrio; ed egli vi era venuto per chiedere la morte di Mardocheo. Sembra altresì che questo sia errore degli amanuensi; essendo facile il mutare *exterius* in *interius:* eppure non havvi diversità nell' edizione Volgata; ma tutti i codici concordano nell' errore. Nel salmo LXI, ỷ. 5, *cucurri in siti* viene espresso in plurale dal codice ebraico ירצו, *cucurrerunt* (3). Il greco è ambiguo ἔδραμον, che può ugualmente significare *cucurri* e *cucurrerunt;* ed il latino fu appunto tratto in inganno da questa ambiguità. Perocchè dall' altra parte il contesto richiede il numero plurale, come lo hanno gli altri verbi dello stesso luogo: *Pretium meum cogitaverunt repellere.... Ore suo benedicebant, et corde suo maledicebant.* Nè si può supporre nell' ebraico ragione alcuna di ambiguità. Nel cap. VII, ỷ. 19 dell' Ecclesiaste il *Sustenta justum* è un manifesto errore degli amanuensi, che però è comune a tutti i codici latini. Nell' ebraico si legge così come nel greco: *Sustenta istum;* e ciò si richiede dal contesto venendo in seguito: *Sed et ab illo non subtrahas manum;* ove siamo avvertiti di sostentar questo e quello, cioè di non sostener uno

(1) È questa piuttosto una spiegazione del traduttore, giacchè sono queste le parole del testo ebraico: כבחצי מענה צמד שדה; e letteralmente suonano *quasi in media parte sulci,* per (scil. boum) campi; i. e. *ager quantus a pari boum arari potest.* (DRACH.) — (2) Questa menda fu corretta nella Volgata. — (3) Questa parola tale e quale è punteggiata nel testo יִרְצוּ significa *voluerunt*, e dà colla parola seguente כזב questo senso: *Mendacio libenter utuntur.* La versione araba ha تحبون *vultis.* Menddelsoohn lo traslata ugualmente nella sua mirabile traduzione alemanna: *Belieben Heuchelei.* (DRACH.)

ed abbandonar l' altro. Fu poi agevole il convertire l' *istum* in *justum:* ma nel greco e nell' ebraico non potè cadere quest' errore; giacchè chi mai per la parola זה, che significa *istum*, avrebbe letto צדיק, che suona *justum?* Nel cap. VIII, ℣. 17 del libro della Sapienza troviamo: *Immortalis est in cogitatione sapientia;* mentre nel greco si legge ἀθανασία, *immortalitas in cognatione*, συγγενείᾳ *sapientiæ*. Sembra che per errore dei copisti siasi posto *cogitatione* invece di *cognatione* (1). Al cap. LI dell' Ecclesiastico: *Exaltasti super terram habitationem meam, et pro morte defluente deprecatus sum*, è sentenza espressa in una maniera ben più evidente nel greco testo: *Exaltavi super terram orationem meam, et pro liberatione a morte*, ὑπὲρ τοῦ θανάτου ῥύσεως, *deprecatus sum*. Negli Atti degli Apostoli, IX, ℣. 29, *Loquebatur quoque gentibus, et disputabat cum Græcis* è diverso dal testo greco, in cui non si trova il *gentibus*, ma solo il *loquebatur et disputabat cum Græcis*. E sembra che debba esserne sbandito all' intutto quel *gentibus:* perocchè il primo che osasse parlare ai Gentili dei misteri della fede fu Pietro, come dice egli stesso negli Atti, XV; anzi tanto nuovo sembrò questo procedere, che s. Pietro fu rimproverato perciò da' suoi fratelli perchè avesse predicato l' Evangelio ai Gentili (Act. XI). E così fece s. Pietro (Act. X) per istinto particolare e per rivelazione divina. Non è dunque credibile che s. Paolo nella stessa Gerusalemme abbia parlato ai Gentili per lungo tempo prima che Pietro avesse alle genti dischiusa la porta del predicare; e ciò si conferma colla osservazione che nessuno fece le maraviglie per la predicazione di Paolo, nè i fratelli per nessun conto lo ripresero. Per vero dire quei Greci coi quali egli disputò erano Giudei nati nella Grecia, e non Gentili. Aggiugni che s. Gian Grisostomo, Ecumenio e Beda leggono: *Loquebatur et disputabat cum Græcis.* Nei libri dei Paralipomeni è grande confusione di nomi proprii, in guisa che se alcuno dirittamente guardi, facilmente sarà indotto a sospettare che la Volgata sia al presente così corrotta, come s. Girolamo nella seconda prefazione a questi libri attesta che lo fosse al suo tempo. Per

(1) Questo errore venne corretto nella Volgata, ove al presente si legge: *Immortalitas est in cognatione sapientiæ.* (Nota dell' Edit. franc.)

ometter tutti gli altri luoghi nel lib. 1, cap. IV, ỷ. 22 leggiamo nella Volgata: *Et qui stare fecit solem*, a cui nell'ebraico nient' altro corrisponde che l' unica voce יוקים, *Joachim*, conservata anche nel greco; nè appare da qual parte si insinuassero nel latino codice quelle parole le quali contengono un miracolo così stupendo: nè si fa menzione alcuna di Giosuè in quel luogo; ma solo si presenta la genealogia dei figliuoli di Sela[1] figlio di Giuda, alla tribù del quale non apparteneva Giosuè[2].

(1) Nella dissertazione latina del Cardinale si legge *sola*, che è un manifesto strafalcione di stampa invece di *Sela*.

(2) ✳ Altri sbagli si potrebbero aggiungere di non minore rilievo; ma ci parve cosa più acconcia il riportarli separatamente nelle note del testo. Qui notiamo soltanto che quantunque l' edizione di Clemente VIII, che è stata proposta alla Chiesa e di cui questa si serve, abbia emendati molti sbagli rimasti nell' edizione Sistina; tuttavia essa pure va soggetta a molti nèi, e talvolta meno dell' edizione di Sisto V si avvicina al testo originale. Enrico di Bukentop (in op. *Lux de Luce*, lib. 3, cap. II. et III. art. 1) ne reca varii esempi, tra i quali scegliamo i seguenti:

Genes. VIII. 9. La Clementina porta: *Extenditque manum*; ma la Sistina: *Extenditque manum suam*. Or se consultiamo il fonte ebraico dove leggesi *Jadò*, si conoscerà essere la Sistina più conforme al testo.

XVII. 25. *Ismael filius*. La Sistina: *Filius suus*. L' ebreo בנו, ed il greco: υἱὸς αὐτοῦ.

XXX. 25. *In patriam*. La Sistina: *In patriam meam*. L'ebreo legge: אל מקומי.

Lev. IV. 2. *Anima quæ peccaverit*. La Sistina: *Anima cum peccaverit*. L'ebreo: כי.

VI. 9. *Ignis ex eodem altari erit*. La Sistina secondo il testo ebraico: *Ignis in eodem altari erit*.

XXVI. 45. *Et filios Israel*. La Sistina secondo l'ebreo: *Et inter filios Israel*.

Num. XII. 4. *Locutus est*. La Sistina: *Locutus est Dominus*, come nell' ebreo.

XV. 36. *Obruerunt lapidibus*. La Sistina coll' ebreo: *Obruerunt cum lapidibus*.

Josue XVII. 12. *In terra sua*. La Sist.: *In terra ipsa*; e l' ebr. הזאת.

1. Paralip. VII. 15. *Accepit uxores*. La Sistina: *Accepit uxorem*. L'ebreo: אשה.

Prov. XIV. 9. *Stultus illudet peccatum*. La Sistina: *Stultis*. L'ebreo: אוילים.

XXIV. 27. *Ut postea*. La Sistina: *Et postea*, come l' ebreo.

XXX. 31. *Nec est rex, qui resistat ei*. Più conforme al testo ebreo la Sistina: *Et rex, cui non est qui resistat ei*.

Jerem. XXVII. 16. *Vasa Domini*. La Sistina coll' ebreo: *Vasa domus Domini*.

Dan. II. 23. *Patrum nostrorum*. La Sistina conforme al testo caldeo: *Patrum meorum*.

Laonde noi non sapremmo ben comprendere la ragione che indusse il p. Casini a sostenere in alcune sue Tesi, riguardo all' edizione Volgata impressa in Roma l' anno 1753: *Intendimento del Concilio* (Trid.)

* Seguendo il metodo a cui ci siamo attenuti nel chiudere le osservazioni risguardanti la versione dei Settanta, crediamo, or che si tratta della Volgata, di aggiungere alcuni cenni intorno alle altre versioni latine eseguite sui testi originali. E questi cenni pure e giudizii sono estratti dalla *Introduzione alla Sacra Scrittura* ecc. del sullodato sig. professore De-Rossi: « Rifiorendo in questi ultimi secoli lo studio delle lingue, molte altre latine versioni alla luce comparvero fatte tanto dai Cattolici che dai Protestanti sui testi originali. La prima di tutte è quella del Pagnino stampata per la prima volta in Lione nel 1528, e ristampata molte altre dopo, o tal quale, od emendata da Roberto Stefano e da Aria Montano. Essa è talmente letterale e attaccata al testo, che ben sovente diviene oscura e barbara, e l'Aria Montano, colle sostituzioni che vi fece d' altri termini, accrebbe ancor maggiormente questo difetto. Men letterale e più chiara è quella del Munstero. L' Uezio e il Simonio la lodano, e il secondo l'antepone anche a tutte le altre dei Protestanti; ma l' autore mostra dovunque troppo studio di seguire le interpretazioni degli Ebrei. Più pura, più elegante, più latina, ma più libera è la versione che Leon Giuda pubblicò nel 1543 in Zurigo in grazia dei Riformati. Tra le varie sue ristampe celebre è quella che ne diede Roberto Stefano in Parigi nel 1545 colla Volgata e le annotazioni del Vatablo, riprodotta nel 1584 in Salamanca. Ugualmente libera è la traduzione del Tremellio e del Giunio; ma una libertà ancor maggiore si osserva in quella del Castilione, ed una pompa ed affettazione tale di latinità che fu vivamente criticata. L' una e l' altra furono più volte ristampate. Quella del Le-Clerc è stimata dai dotti, ma da leggersi con cautela; le altre del Gaetano e del Malvenda troppo servili e gramaticali; un po' meno e più esatta quella dello Schmid, la quale è perciò più pregiata e preferita alla maggior parte delle antecedenti.

» Tutte queste versioni della Bibbia intera, e tutte le altre dei libri particolari della medesima, le quali sono state fatte sui testi originali, seguon tutte l' odierno testo

essere stato di definirla autentica sì, e per modo che da ogni qualunque errore sia esente. (V. p. Zacharia, *Storia letteraria d'Italia*, vol. VIII. a Jul. ad Decemb. lib. II. cap. I. §. I.)

masoretico. Ma in questi ultimi tempi avendo la critica sacra fatti dei grandi progressi, e sviluppati molti altri fonti i quali appena si conoscevano, i dotti si accinsero a fare delle nuove traduzioni livellate a que' fonti e fondate sopra le emendazioni e le diverse lezioni che loro somministravano i codici mss., le edizioni antiche, il testo samaritano e le antiche versioni. Io non parlerò di quelle che diedero dei libri a parte, ma bensì delle due intere che comparvero, del Vecchio Testamento, dell' Houbigant e del Dathe. La prima è stata eseguita da un uomo di grandi talenti, ma non abbastanza versato e profondo nella cognizione delle lingue, e sopra un testo da lui riformato e corretto con troppa libertà, e bene spesso sopra sole congbietture ora felici, ora infelici e precipitate, non sopra un' autorità decisiva di que' fonti, nè secondo le regole d' una giusta, saggia e moderata critica. Il Dathe non segue che raramente le congbietture, benchè lo faccia talvolta senza necessità, e s' attiene in generale ai fonti più autorevoli, ma si mostra di tanto in tanto troppo facile a preferire le loro lezioni alle comuni, e le nuove significazioni de' termini derivate dalle versioni antiche e dalle lingue affini. Egli s' attacca anche dovunque più al senso che alle parole del testo; e talmente s' adatta al genio e all' indole della lingua latina, che la sua traduzione perde quella semplicità, quella dignità, quella forza e quella sublimità che è propria dello stile sacro ed orientale. Tolti questi difetti, ella dee esser considerata tra le più moderne per una delle più esatte e migliori traduzioni ».

DISSERTAZIONE

SULLA

STORIA DEGLI EBREI

IN CUI SE NE MOSTRA LA ECCELLENZA SOPRA QUELLE DI TUTTE LE ALTRE NAZIONI (*).

Come si possa giudicare del valore dei monumenti storici di tutte le nazioni.

Noi siamo ora più che mai in grado di giudicar del merito e del valore dei monumenti storici di tutte le nazioni del mondo, giacchè, secondo tutte le apparenze, non havvene alcuna la quale sia interamente sconosciuta, e noi abbiamo alla mano tutto ciò che esse possono produrre sulla loro origine e sulla loro storia. Quand' anche nel centro dell'Africa, a cagion d'esempio, o nei luoghi più remoti dell'America o delle terre Australi esistessero alcuni popoli a noi ignoti o non ancora scoperti, si può senza temerità asserire che nulla potranno mostrarci nè di più certo nè di più autentico in fatto di antichità di ciò che gli Egiziani, a modo di esempio, i Caldei, gli Indiani, i Persiani ed i più celebri fra gli Americani ci hanno detto della loro particolare istoria. Ora noi pretendiamo di dimostrare in questa dissertazione che nessuna delle nazioni da noi al presente conosciute può dare una storia ben certa sulla origine sua e sulla sua antichità, e che quindi onde giungere in ciò alla verità ed alla certezza bisogna necessariamente aver ricorso ai libri sacri degli Ebrei. È questa la sorgente comune a cui tutti i popoli costretti sono d' attingere, se verificar vogliono e rettificare ciò che i più antichi loro scrittori

(*) La sostanza di questa dissertazione è tratta da quella del p. Calmet.

raccontano intorno alla loro storia. Ogni nazione, la quale non si riferisce per la sua origine a Noè ed a' suoi figliuoli od ai loro discendenti, e che porta la sua antichità oltre il diluvio e le epoche conosciute dalla storia degli Ebrei, cade per questo medesimo motivo nella taccia di falsità.

Vantaggi della storia degli Ebrei.

Il primo e più essenziale di tutti i vantaggi della storia degli Ebrei sopra quelle delle altre nazioni consiste nell' aver per autore Iddio medesimo, che ce la diede col mezzo della penna degli storici sacri e dei profeti ripieni di un lume sovrannaturale, e diretti specialmente dalla verità essenziale ed infallibile. Ora essendo la verità l' anima della storia, è evidente che quella degli Ebrei dee vincerla infinitamente sopra le altre, le quali non hanno per autori che uomini spesso ignoranti od interessati a mascherare la verità, e sempre soggetti ad ingannarsi e ad ingannar gli altri, sia volontariamente e per malizia, sia involontariamente e per difetto di lumi e di cognizioni.

Ma ponendo da parte per un istante la inspirazione sovrannaturale che si scontra negli storici giudei, e che li distingue da tutti gli altri autori di qualsivoglia gente o condizione essi sieno, si può dimostrare a coloro i quali non riconoscono questa dote nei sacri scrittori, che anche senza di essa quegli storici hanno tutto ciò che richieder si potrebbe per formare un' autorità certa e grande per quanto desiderare si possa in questo genere, anzi tale che non ve n' ha alcuna che la uguagli in tutte le sue circostanze presso verun' altra nazione ed in alcun altro paese.

Le doti che ordinariamente si richiedono in uno storico, sono, che egli sia contemporaneo, sincero, ben istruito, e per quanto sia possibile disinteressato, esatto, giudizioso, scevro da pregiudizi, libero dalle passioni, dal timore, dalla speranza, dall' odio, dall' amore; che sia nazionale, non già straniero; dedito alla guerra od alle magistrature, qualificato e conosciuto; anzi che semplice privato senza nome, senza potere, senz' esperienza, senza cariche. Ora gli autori della storia degli Ebrei hanno rispettivamente tutte queste qualità, od almeno la maggior parte di esse insieme unite, in guisa che non si può ragionevolmente sospettare che siansi ingannati essi me-

desimi, od abbiano voluto ingannare. S'aggiunga che i loro racconti sono sì ben connessi gli uni agli altri, così sostenuti, così ragionevoli, così conformi alle leggi del buon senso e della ragione; si riferiscono sì bene alle altre storie autentiche e straniere che noi conosciamo; la lor maniera di scrivere è improntata di un tal quale carattere di rettitudine e di verità così uniforme; e finalmente l' intera nazione degli Ebrei ha sempre stimata sì fattamente la loro sincerità, che nessuno ha mai o contestato o contraddetto alle loro narrazioni. Tutte queste qualità unite formano certamente a favor di essi un preliminare giudizio, che non si potrà scontrare se non difficilmente in veruna storia profana.

Autorità dei libri di Mosè.

Mosè, primo e principal autore della storia degli Ebrei, era uomo fornito di bellissimo e vastissimo ingegno, di un gran coraggio, incapace di essere codardo, dottissimo, assai severo e saggio, pieno di religione e di pietà, di una schiettezza e di una rettitudine che si manifesta a ciascuna linea ne' suoi scritti. Adottato dalla figliuola del re dell' Egitto [1], nulla eravi che ei non potesse sperare se avesse voluto seguire la sua propizia fortuna: ma egli abbandonò tutte le sue speranze per dividere co' suoi fratelli tutte le loro disgrazie. Il suo zelo lo spinse a soccorrerli fino a tirarsi addosso la collera del Re, ed a vedersi costretto a prendere la fuga. Avendolo, dopo una lunga assenza, suscitato Iddio per trarre gli Israeliti dall' Egitto e per dare ad essi delle leggi, egli eseguì felicemente quella grande opera; ed imprese dappoi a scrivere l' istoria di quell' avvenimento mentre vivevano tutti coloro che ne erano stati testimoni: e ciò è quanto dire, che scrisse la storia in faccia a seicentomila uomini radunati in un medesimo campo, attentissimi nell' osservare tutti i suoi passi ed i suoi ragionamenti, e dispostissimi a resistergli ed a contraddirgli se avesse asserito cose contrarie alla verità nel modo medesimo che ne raccontava di contrarie al loro onore, alla lor riputazione, alle inclinazioni loro.

Per pigliar le cose da più alta origine e rendere più compiuta la sua storia, ei la condusse dal principio del mondo infino a' suoi tempi; dà la genealogia dei primi

(1) *Hebr.* XI. 24 *et seqq.*

autori della nazione degli Ebrei, racconta le principali azioni dei patriarchi, e principalmente di Giuseppe che era salito a tanta rinomanza nell' Egitto. Tutte queste particolarità contribnivano mirabilmente al suo disegno, perchè egli insegnava agli Ebrei la loro origine, e qnella delle nazioni colle qnali dovevan eglino avere o guerra od alleanza. Mostrava loro il diritto che aveano al paese di cui andavano ad imprendere la conquista; diritto acquistato mercè delle promesse che Dio aveva fatte ai loro padri. Egli proponeva loro grandi esempi di virtù nella persona di Abramo e degli altri patriarchi; e metteva sotto i loro occhi la distintissima scelta che Dio aveva fatto dei loro padri e della loro stirpe per piantare in mezzo ad essi la sua religione ed il suo sacerdozio. Oltre a ciò gli stava a cuore sommamente di notare tutto quel che aveva dato luogo a certe cerimonie ed a certe pratiche religiose che egli rinnovellava, o stabiliva, come il Sábato e la Circoncisione. Ora sono questi apparentemente i motivi che indussero Mosè a cominciare la sua opera colla Genesi.

Ciò ch' egli dice di più incredibile nell' Esodo, si era operato al cospetto di tutto Israele. Mosè non poteva nè ingannare gli Ebrei nè illudere gli Egizii suoi nemici. Egli parla degli Ebrei in un modo per nulla fastoso, e di se stesso con nessuna affettazione; e ne dice il bene ed il male secondo le circostanze. Questo carattere di rettitudine si sostiene sempre in una maniera uniforme. Mosè ha dunque tutte le qualità che possono rendere uno storico degno di fede e mettere la sua testimonianza al sicuro da ogni attacco ed anche al disopra di ogni sospetto di falsità e di menzogna.

I soli primi avvenimenti della Genesi da lui riferiti potrebbero far nascere qualche difficoltà, non avendoli egli stesso veduti. Ma 1.° Mosè ed Aronne trovarono nella loro famiglia tutte le tradizioni che avean potuto provenire da Levi loro bisavolo. Avea Levi vissnto con Giacobbe, e veduto Isacco: Giacobbe avea vissuto con Isacco, ed aveva visto Abramo. Abramo avea vissuto con Tare suo padre e potuto vedere tutti i suoi avi rimontando se non a Sem, almeno infino ad Arphaxad, figliuolo di Sem: molti di questi avean veduto Noè,

che visse trecentocinquant' anni dopo il diluvio, e ne avea già vissuti seicento prima del diluvio medesimo; ed aveva veduto la maggior parte de' suoi avoli rimontando infino ad Enos figliuolo di Seth. Lamech suo padre li aveva veduti tutti, ed era nato allorquando morì Adamo. In tal guisa la tradizione di tutto quello che era avvenuto prima e dopo del diluvio era ancor recente al tempo di Mosè a motivo della lunga vita dei primi uomini.

2.° Non è certo no, che non vi fossero allora nè scritture nè memorie di ciò che era prima accaduto; e se ve n'aveva presso gli Egizii o presso gli Ebrei, Mosè doveva esserne informato meglio di ogni altro, essendo stato egregiamente istruito presso gli Egizii, e non ignorando nulla dell' istoria della sua nazione.

3.° Finalmente le cose che raccontansi nei libri di Mosè sono di siffatta natura da essere agevolmente conservate nella memoria degli uomini. E tali sono, a cagion d' esempio, la creazione del mondo, la caduta di Adamo, il diluvio, la torre di Babele, la fondazione della monarchia di Nemrod; ed ecco ad un dipresso ove vanno a terminare le particolarità degli avvenimenti riferiti da Mosè per riguardo a que' tempi.

Libro di Giosuè e sua antichità.

Quanto al libro di Giosuè, che comunemente si attribuisce a questo capitano del popolo di Dio, il quale introdusse gli Israeliti nella terra di Canaan, e che loro la distribuì colla sorte, si può pronunciare lo stesso giudizio che su quelli di Mosè. L' autore era contemporaneo, saggio, illuminato, esatto, giudizioso: egli si trovava alla testa del popolo ebreo; e descrisse ciò che accadeva sotto i suoi occhi, anzi ciò che faceva egli stesso.

Libri dei Giudici e dei Re.

Lo scrittore del libro dei Giudici è, come appare, Samuele, di cui si conoscono la gravità, la sapienza, i lumi, la condizione. Egli aveva in mano le memorie di ciò che era accaduto sotto i Giudici, e sopra di esse compose il libro che abbiamo con questo nome. In tal guisa anch' egli può esser tenuto in conto di contemporaneo, o quasi contemporaneo. Che se egli è altresì autore della maggior parte del primo libro dei Re, come si crede comunemente, egli ha dunque scritto ciò di cui fu testimonio e ciò in cui ebbe gran parte. La Scrittura (1) ci

(1) 1. *Par.* XXIX. 29.

dice che le imprese di Davide furono descritte *da Samuele il Veggente e dai profeti Nathan e Gad*. Ora tutti conoscono il merito di questi due grandi personaggi che vivevano sotto Davide e sotto Salomone.

Altri libri storici degli Ebrei e loro autori.

Gli altri libri storici degli Ebrei ebbero per autori i profeti che vivevano al tempo dei principi di cui essi hanno scritto la vita. Addo ed Ahia (1) scrissero la storia del regno di Salomone; Addo e Semeia quella del regno di Roboamo (2); e lo stesso Addo quella d'Abia (3). Hanani scrisse gli annali sotto Asa (4); e Jehu, figliuolo di Hanani, sotto Josaphat (5). Sotto lo stesso monarca si videro comparire i profeti Eliezer e Jahaziel (6). Isaia compilò la storia di ciò che avvenne sotto Ozia e sotto Ezechia (7). I vaticinii poi di questo profeta contengono molte particolarità sulla storia di Achaz (8). Ozai compilò le memorie del regno di Manasse (9); e Geremia fu incaricato della stessa cura sotto di Josia e sotto i successivi re di Giuda. Le sue profezie sono per così dire una narrazione di ciò che avvenne negli ultimi tempi del regno di Giuda. I libri dei Re e dei Paralipomeni citano spesse volte gli annali dei re di Giuda e d'Israele, e ci rimandano ad essi come a memorie pubbliche, sicure ed autentiche. Questi documenti esistevano ancora nel tempo della cattività ed anche al ritorno da essa, se pure è vero, come tutte le apparenze il confermano, che Esdra sia l'autore de' libri dei Re e de' Paralipomeni, in cui questi annali sono tante volte citati. Debbono aver luogo qui i libri di Tobia e di Giuditta che vivevano prima della cattività di Babilonia; Tobia sotto il regno di Assaradon, figliuolo di Sennacherib; e Giuditta sotto il regno di un Nabuccodonosor, che sembra essere Saosduchino, figliuolo di Assaradon. Per la storia de' Giudei, nel tempo della cattività di Babilonia, abbiamo i profeti Daniele ed Ezechiele che ce ne danno molte e particolari notizie.

Dopo la cattività abbiamo il libro di Esther, la cui storia si trova sotto il regno di un Assuero, che sembra essere Artaserse Longimano. Seguono i libri di Esdra e di Neemia, che vivevano sotto il regno di Artaserse; e

(1) II. *Par.* IX. 29. — (2) *Ibid.* XII. 15. — (3) *Ibid.* XIII. 22. — (4) *Ibid.* XVI. 7. — (5) *Ibid.* XX. 34. — (6) *Ibid.* XX. 37. *Ibid.* 14. — (7) *Ibid.* XXVI. 22. XXXII. 32. — (8) *Isai.* VII. 1 *et seqq.* — (9) II. *Par.* XXXIII. 19.

quelli de' Maccabei, che conducono la storia degli Ebrei dal regno di Alessandro il Grande infino alla morte del pontefice Simone sotto il regno di Antioco Sidete.

Libri di Esdra, di Neemia e de' Maccabei.

Tutti conoscono il grande ingegno, lo zelo e la insigne pietà di Esdra, che era un rampollo di stirpe illustre, e che nella cattività fu tenuto in gran conto dal re Artaserse soprannomato Longimano. Egli dettò il primo dei libri che noi abbiamo col suo nome; Neemia scrisse il secondo. Quest' ultimo apparteneva ad una famiglia distinta della tribù di Giuda [1] ed era coppiere dello stesso re Artaserse, il quale nutriva per lui uno speciale affetto. Parla quasi sempre in prima persona nella sua opera, e ne' Maccabei si citano le *Memorie di Neemia* [2], delle quali sembra che il libro che ora abbiamo sotto il suo nome, non sia che un sunto, posciachè il luogo citato ne' Maccabei non vi si trova.

Noi confessiamo che nei libri di Esdra e di Neemia si insinuarono alcune piccole cose che non furono scritte dai loro due autori. Ma pochi sono i libri della Scrittura in cui non si notino somiglianti giunte, che non risguardano nè la fede nè i costumi. Gli antichi Ebrei non si mostravano per nulla scrupolosi nell' inserire nei loro testi alcune voci acconcie a spiegare ciò che la lunghezza del tempo aveva potuto rendere troppo oscuro. Il modo col quale si è ciò praticato, mostra la buona fede di quegli antichi tempi, anzi che la brama di ingannare. Si sono fatte queste aggiunte senza artificio e senza cautela; cioè si adoperò così come noi adoperiamo mettendo talvolta in margine, od anche nel corpo dei nostri libri le nostre proprie osservazioni o quelle di qualche valent' uomo. Libri pieni di siffatta specie di note non sono per questo meno autentici; anzi sono più ricercati. Nei Libri sacri degli Ebrei le note saranno, per esempio, una genealogia spinta un po' più lungi di quello che fatto ne abbia il primiero autore; un' osservazione geografica, che una tale città appellavasi un tempo con quel nome; che in quella età un tal popolo possedeva quel paese; che un tal luogo giaceva al di qua od al di là del Giordano; che la stessa

(1) Alcuni pretendono che egli fosse della tribù di Levi. Noi esamineremo questa questione nel Proemio al libro di Neemia. — (2) 2. *Machab.* II. 13.

cosa si legge nel tal altro libro antico. Eeco dove vanno a terminare le aggiunte che si notano nei sacri autori: possono bensì esservisi insinuati alcuni errori dei copisti; ma ove mai è il libro che non ne abbia?

L'intervallo che si trova tra Neemia ed i Maccabei non è lungo. Neemia viveva ancora 442 anni prima dell' era cristiana volgare; ed il regno di Antioco Epifane cominciò 175 anni prima di quest' era. L'intervallo non è che di 267 anni; ed anche in quest' intervallo si ha la storia della persecuzione che scoppiò contro degli Ebrei sotto Filopatore, 217 anni prima dell' era cristiana volgare, e che è riferita nel terzo libro de' Maccabei. Ignoto è l'antore di qnesto libro, che non venne annoverato fra gli scritti canonici; ma lo storico sembra antico ed assai istruito degli avvenimenti che racconta.

Il primo libro de' Maecabei fu scritto in ebraico, o piuttosto in siriaco, che era il linguaggio della Palestina al tempo de' Maccabei. Quest' antore cita alla fine della sna opera le memorie del pontificato di Giovanni Ircano (1); il che ci indnce a giudicare che egli scriveva sopra commentarii od annali del tempo, e che sotto i Maccabei si aveva avuto cura di compilare i fatti più notevoli che nel paese accadessero. L'autore del secondo libro de' Maccabei (2) narra che Giuda raccolse i monumenti della sua nazione che erano stati dispersi durante la guerra.

Giuseppe lo storico. Sua autorità.

Dopo i libri de' Maccabei noi abbiamo la storia degli Ebrei in Ginseppe ed in alcune memorie più antiche che si trovano in arabo nella Bibbia poliglotta del Le-Jay. Tutti conoscono il giudizio ed il discernimento di Giuseppe lo storico. Giuseppe Sealigero gli dà il glorioso titolo del più diligente scrittore e del più grande amatore della verità, che si conosca (3); e soggiunge che in ciò che riguarda non solo la storia de' Giudei, ma anche quella degli stranieri, egli merita maggior fede di verun altro antore sia greco, sia latino. Eusebio, s. Girolamo, Fozio ne parlano anch' essi con elogio: e sì che eran buoni

(1) 1. *Machab.* XVI. *ult.* — (2) 2. *Machab.* II. 14. — (3) *Joseph Scaliger. in Prolegom. in libros de Emendatione temporum. Diligentissimus* φιλαληθέστατος *omnium scriptorum Josephus, de quo nos hoc audacter dicimus, non solum in judaicis, sed etiam in externis, tutius illi credi, quam omnibus græcis et latinis.*

giudici: ed i loro encomii non sono punto alterati, quantunque non si neghi che Giuseppe non vada esente da difetti e che molte volte si sia allontanato dalla verità delle sacre Scritture.

Ecco ciò che possiamo dire sull' autenticità e sulla verità della storia degli Ebrei. Questa nazione in mezzo ad infinite rivoluzioni, sciagure, guerre, calamità ha saputo conservare i monumenti della sua istoria, mettendo anche per ciò spesso a pericolo la sua vita, i suoi beni e la libertà sua. Questi monumenti pervennero infino a noi nella lingua originale in cui furono scritti. Questa lingua, benchè morta già da mille ed ottocento anni, è ancora bastantemente conosciuta dai dotti ond' intendere questi scritti; e noi ne abbiamo alcune versioni che vantano più di mille ed ottocento anni di vetustà. Il popolo ebreo sussiste ancora in quasi tutti i paesi del mondo sempre zelantissimo della sua religione, assai istruito nella sua istoria, ed attentissimo alla conservazione de' suoi sacri monumenti, in guisa che nulla ci resta a desiderare per l' autenticità e verità di questa storia.

Storia delle altre nazioni.

Esaminiamo ora se presso le altre nazioni trovinsi gli stessi motivi di credenza e di certezza. Gli Orientali, generalmente parlando, sembrano aver posta maggior cura dei popoli dell' Occidente nello scrivere le loro istorie: e ne è cagione l' essere essi più antichi, e l' aver fin dal principio coltivate le arti. Gli Assiri, i Caldei, i Fenicii, i Persiani e gli Egizii, al pari degli Ebrei, conservavano alcuni annali in cui scrivevano ciò che accadeva di più considerabile nel lor paese. Erodoto[1] e Diodoro di Sicilia[2] parlano degli antichi annali degli Egizii. Platone[3] nel suo Timeo fa dire ad un sacerdote dell' Egitto, che gli Egizii avevano il costume di descrivere tutte le azioni e tutti gli eventi memorabili accaduti così nell' Egitto come nelle altre regioni, de' quali avevano avuto notizia. Manetone[4], citato da Giuseppe, afferma di aver cavati i suoi racconti dalle lettere sacre degli Egizii. Lo stesso Giuseppe dice che que' di Tiro conservavano nei loro archivii[5] alcuni pubblici documenti scritti e custoditi con grande cura, ne' quali trovasi registrato tutto ciò che accadeva di più considerabile nella provincia.

(1) *Herodot. lib.* 11. *c.* 3. — (2) *Diodor. Sicul. lib.* 11. — (3) *Pla. in Tim.* — (4) *Joseph contra Appion. l.* 1. — (5) *Idem ibidem.*

Beroso nella sua storia de' Caldei erasi, al dir di Giuseppe (1), attenuto ad antichissimi monumenti del suo paese. Menandro di Efeso aveva dettata un' opera ancor più estesa (2), in cui aveva raccolto con accuratezza tutto ciò che da lui trovato erasi negli antichi monumenti delle diverse nazioni, onde comporne una storia generale. La Scrittura ci parla degli annali della Persia sotto di Ciro e sotto di Dario (3). Il libro di Esther chiarisce esser durata la stessa costumanza sotto di Assuero, che si crede essere Dario figliuolo di Istaspe (4). I Romani, quantunqne più moderni dei popoli che abbiam citato, usavano di scrivere negli annali le cose più importanti che accadevano nella repubblica. Quelle poi che erano men considerabili le affidavano a semplici giornali (5). Plutarco, nella vita di Alessandro (6), cita i diarii della vita di questo conquistatore, in cui si notava giorno per giorno ciò che egli faceva.

Storia de' Caldei.

Ma quando si esaminano da vicino gli avanzi della storia di questi antichi popoli, bisogna confessare che essa nulla ci presenta che non sia imperfettissimo. Le vetuste e primitive storie di queste nazioni, i lor giornali, le loro memorie sono sepolte nell' obblio: non ne pervennero insino a noi che frammenti, ed anche questi molto imperfetti ed informi. Noi non li abbiamo ricevuti che dagli autori greci, i quali forse non ebbero tutte le cognizioni e la esattezza necessaria per intenderli e per riferirli come si sarebbe dovuto.

Beroso era Caldeo; e Taziano (7) afferma che egli viveva sotto Alessandro il Grande. Perizonio anch' esso sostiene questa sentenza contro il Vossio, il quale non lo colloca che sotto Antioco I Sotero, re di Siria. Beroso scriveva in greco e pei Greci; e tutto ciò che Giuseppe ed Eusebio citarono degli scritti di lui, sparge molta luce sulla storia degli Ebrei: egli però ci dà ben poche notizie intorno alle antichità de' Caldei.

Secondo la testimonianza di Epigene citato da Plinio (8), i Caldei faceano ascendere l' antichità delle loro

(1) *Joseph. contra Appion. lib.* I. — (2) *Idem ibidem.* — (3) I *Esdr.* IV. 15 *et* VI. 1. 2. — (4) *Esth.* X. 2. — (5) *Tacit. Annal.* XIII. — (6) *Plut. in Alexandro.* — (7) *Tatian. p.* 171. — (8) *Plin. l.* VII. c. 56. Ved. quel che si dirà di questo testo medesimo nelle *Osservazioni sulla cronologia* che vengono dietro a questa dissertazione.

osservazioni astronomiche fino a settecentoventimila anni. Beroso e Critodemo ne contano nello stesso autore quattrocent' ottantamila. Diodoro di Sicilia (1) non ne annovera che quattrocentosettantaduemila; Cicerone (2) non parla che di quattrocentosettantamila; ma questo numero d' anni è ancora eccessivo senza alcun dubbio; e Cicerone condanna in questo i Caldei di follia, di vanità e di imprudenza. Ma se eglino avessero avuto osservazioni certe fin da quel tempo, sarebber esse cadute in obblio come realmente vi caddero? Aristotile (3), non fidandosi di questa pretesa antichità, e curioso di saperne il vero, pregò Callistene, che allora si trovava in Babilonia e seguiva Alessandro, a spedirgli tutto ciò che a questo proposito trovasse di certo. Callistene gli mandò alcune osservazioni celesti di mille e novecentotre anni. Ora se dopo la presa di Babilonia fatta da Alessandro il Grande 330 anni prima dell' era cristiana volgare, si risale indietro fino al 1903, si giungerà all' anno 2233 prima dell' era cristiana volgare, cioè verso il tempo di Nemrod poco dopo l' impresa della torre di Babele.

L' era di Nabonassar, così famosa fra i cronologi, non va oltre l' anno 3967 del periodo Giuliano, prima dell' era volgare 747. Questo Nabonassar altro non è che Baladan padre di Merodach o Berodach-Baladan, di cui si parla in Isaia (4) e nel quarto libro dei Re (5), il quale mandò ambasciatori a Gerusalemme per congratularsi con Ezechia perchè avesse ricuperata la salute, e per informarsi del miracolo della retrogradazione del sole accaduta in quest' occasione.

Il frammento di Beroso citato da Giuseppe (6) parlava del diluvio e de' suoi effetti, e dell'arca che si era fermata sulle montagne dell'Armenia; e ne parlava nella stessa maniera con cui ne aveva ragionato Mosè. Dava poscia la genealogia della posterità di Noè infino a Nabopolassar, padre di Nabuccodonosor. In tal guisa egli doveva notar la origine della monarchia de' Caldei; ma siccome Giuseppe non ci ha riferito ciò che egli ne diceva, così noi non ne possiamo nulla conchiudere. Per ciò che spetta

(1) *Diodor. Sicul. l.* II. — (2) *Cicero lib.* I. *et lib.* II. *de Divinat.* — (3) *Porphirus apud Simplic. l.* II. *de Cœlo.* — (4) *Isai.* XXXIX. 1. — (5) 4. *Reg.* XX. 12. — (6) *Joseph. lib.* I. *contra Appion.*

ai successori di Nabuccodonosor da Evilmerodach insino a Ciro, noi duriamo fatica a conciliare Beroso con quello che ci raccontano Daniele e gli altri autori.

Veggiamo ai tempi di Abramo un re di Sennaar o della Babilonia nell' esercito di Chodorlahomor (1). Si parla di bande di ladroni caldei nel libro di Giobbe (2). Giulio Africano narra che Eveccoo, re de' Caldei, cominciò a regnare sopra di essi dugentoventiquattro anni prima che sugli Arabi; e per conseguenza nell' anno 2952 del periodo Giuliano, verso l' epoca del viaggio di Giacobbe nella Mesopotamia l' anno 1762 prima dell' era cristiana volgare. Si stabilisce la guerra degli Arabi contro i Caldei nell' anno 1538 prima dell' era cristiana volgare, cioè ad un dipresso nel trentesimosecondo anno di Mosè (3). Gli Arabi regnarono nella regione babilonese dugentosedici anni prima di Belo l'Assiro, padre di Nino.

Belesi satrapo di Babilonia ed Arbace governatore della Media, essendosi ribellati contro Sardanapalo re dell'Assiria e lor signore, marciarono insieme contro di lui con un esercito di quattrocentomila uomini composto di Medi, Persiani, Babilonesi ed Arabi (4). Sardanapalo rimase superiore nei tre primi combattimenti; ma avendo Arbace tratte al suo partito le truppe battriane dell' esercito di Sardanapalo, attaccò di notte questo principe, lo sconfisse, prese e pose a sacco il suo campo, e ne disperse le schiere. Avendo Sardanapalo dato il comando delle sue truppe a Salamene suo cognato, costui perdette ancora due battaglie contro i congiurati, ed il re fu costretto a chiudersi in Ninive. Egli vi fu assediato, e vi si sostenne per ben tre anni; ma nel terzo essendosi il Tigri gonfiato per le continue pioggie, abbattè per venti stadii circa, o per duemila e cinquecento passi di lunghezza, le mura della città: i nemici entrarono per questa breccia, e Sardanapalo si abbruciò in mezzo al suo palazzo colle sue donne, coi suoi eunuchi e con tutte le immense sue ricchezze. In tal guisa Arbace francò i Medi dal dominio degli Assiri, e Belesi procurò la stessa libertà ai Babilonesi. Nino il Giovane continuò a regnare in Ninive, e fu lo stipite

(1) *Gen.* XIV. 1. — (2) *Job* I. 17. — (3) *Vide Eusebii Chronic. Jul. African. et Usser. ad an. M.* 2465 *et* 2466. — (4) *Diodor. Sicul. lib.* II.

della seconda schiatta dei re dell'Assiria. Questo Nino il Giovane è il Theglathphalasar conosciuto nei libri sacri degli Ebrei (1).

Nabonassar, la cui era comincia nell' anno 747 prima dell' era cristiana volgare, è il primo re de' Caldei la cui epoca sia certa; giacchè per ciò che riguarda Amraphel re di Sennaar mentovato nella Genesi, e quei Caldei notati in Giobbe, e quegli altri de' quali parla Eusebio, i quali furono vinti dagli Arabi, noi non possiamo nulla affermare di certo nè della sede del loro dominio, nè della durata della loro monarchia: nè ci è noto quando e come essi sieno caduti sotto la possanza degli Assiri. Si può in tal guisa asserire che l' istoria de' Caldei è molto inferiore a quella degli Ebrei, sia che si consideri la lunghezza, la serie o la certezza dell' una paragonata all' altra, sia che si esaminino i monumenti e le fonti da cui esse sono cavate.

Storia dei Medi.

Noi non conosciamo autore veruno il quale abbia scritto appositamente la storia dei Medi (2). Sembra che Erodoto non dia alla loro monarchia che centocinquant' anni cominciando da Deioce loro primo re (3). Ma dando ad essa principio con Arbace, di cui abbiamo ragionato, e terminandola al tempo in cui Ciro unì l' impero dei Medi e dei Persiani, le si possono assegnare dugento-undici anni. Altri ne danno ad essa trecentocinquanta(4). Si ammette da tutti che non si conoscono se non imperfettamente l' origine, i progressi e la caduta di questa monarchia. Il libro di Giuditta (5) parla di Arphaxad, re dei Medi, il quale edificò la città di Ecbatana, e fu debellato da Nabuccodonosor, re dell'Assiria. Noi abbiamo tentato di mostrare nella dissertazione sul tempo della storia di Giuditta, che quest'Arphaxad altro non era che Fraorte, re dei Medi, successore di Deioce, primo re di questa nazione. Se la storia di Giuditta avvenne ai

(1) 4. *Reg.* XV. 29. XVI. 7. 10. — (2) *Herodot. lib.* I. — (3) Nel testo di Erodoto troviam piuttosto notati 128 anni del dominio de' Medi sul-l'Asia, e sembra che quest' intervallo debba prendersi dal cominciamento di Fraorte sino alla fine di Astiage, cioè fin verso il principio dei 30 anni del regno di Ciro, nell' anno 559 prima dell' era volgare. Si potrà consultare ciò che diremo su questa materia nella *Dissertazione sul tempo della storia di Giuditta*, che sarà posta in fronte al libro di Giuditta. — (4) *Just. lib.* I. c. 7. — (5) *Judith.* I. I.

tempi di Manasse, re di Giuda, questo non ci dà una grande idea nè dell' antichità, nè della durata della monarchia dei Medi, che giusta quest' ipotesi comincerebbe con Deioce e terminerebbe con Ciro.

Assiri; loro monarchia e loro storia.

L' impero assiro fu sempre considerato come il più antico dell' Oriente. La Scrittura ne attribuisce la fondazione a Nemrod poco dopo la costruzione della torre di Babele. Ma si ignora la durata della monarchia di questo famoso cacciatore, e quella de' suoi successori infino a Nino, figliuolo di Belo l'Assiro, il quale viveva novecento-ottant' anni dopo di Nemrod verso il tempo di Barac, giudice d' Israele. Nell' intervallo trascorso da Nemrod fino a Nino la Scrittura parla di Chodorlahomor, re degli Elamiti, di Arioc, re di Ellasar e d'Aramphel, re di Sennaar, i quali vivevano ai tempi d'Abramo (1), e vennero a far la guerra nella Palestina ai re della Pentapoli; il che ci induce a giudicare che allora l' impero degli Assiri non era assai esteso, quand' anche si dicesse che il re di Sennaar era re dell'Assiria e non della Caldea. Sotto i Giudici (2) conosciamo Chusan-Rasataim, re della Mesopotamia, il quale viveva circa cento-venticinque anni prima che Nino fondasse l' impero degli Assiri. Ora da Nino fino alla rovina dell' impero dell'Assiria Erodoto, seguito da Appione, numera cinquecento-venti anni (3).

Dopo i primi re dell'Assiria, successori di Nino, conosciamo un secondo impero assiro, che venne formato cogli avanzi del primo, e che ebbe cominciamento nell' anno 747 (4) prima dell' era volgare con Nino il Giovane. Regnò costui in Ninive per diciannove anni, ed è nella Scrittura chiamato Theglathphalasar. Egli ebbe per successori Salmanassar, Sennacherib ed Assaradon assai conosciuti nei libri degli Ebrei. Assaradon, correndo l' anno 680 avanti l' era volgare, al tempo di Manasse re di Giuda, si impadronì dell' impero di Babilonia per difetto di eredi, ed unì in tal guisa le due monarchie dell' Assiria e della Caldea. Ebbe egli per successore Saosduchino, che come pare è quel desso che nel libro di Giuditta chiamasi Nabucodonosor, e che vinse Arphaxad, detto altrimenti Fraorte, re dei Medi.

(1) *Genes.* XIV. 1. 2. — (2) *Judic.* III. 8. 10. — (3) *Herodot. l.* 1. 95. — (4) O forse verso l' anno 753, come altrove sarà da noi dimostrato.

A Saosdnchino succedette Chinaladan, altrimenti Sarac; egli fu assalito da Nabopolassar, caldeo, o babilonese, e da Astiage, medo (1), che lo dispossessarono (2), e ne divisero gli Stati; onde si videro di nuovo i Caldei ed i Medi independenti e separati dal reame dell'Assiria. Si può in questo luogo porre la caduta della monarchia assira, la quale non si rialzerà più in appresso, giacchè Nabopolassar, Nabuccodonosor, Evilmerodac e Baldassare, che regnarono in Babilonia, appartengono alla serie della caldea monarchia.

Ecco ciò che si ha di certo sulla famosa monarchia dell'Assiria, la quale venne rovesciata, e rialzossi più d'una volta nel corso di oltre mila e seicentoventi anni. Ma la storia di questa monarchia non è, per così dire, che uno scheletro; poichè non si conoscono distintamente nè i nomi, nè la durata del regno, nè le imprese della maggior parte de' suoi principi, nè la estensione del loro impero; e non si ha alcun monumento certo ed esistente che possa istruircene; non avendo gli autori greci, che ce ne parlano, conosciuto questa storia che assai imperfettamente, e non essendo infra di essi concordi. Perocchè come mai conciliare, a cagion d'esempio, Ctesia con Erodoto e cogli altri storici, i quali ragionarono dell'impero dell'Assiria?

Storia della monarchia di Persia.

Tutti convengono che la monarchia dei Persiani non cominciò, propriamente parlando, che con Ciro. Alcuni autori sostennero che Cambise, padre di Ciro, era re dei Persiani; ma quand'anche fossero stati prima di Ciro alcuni monarchi nella Persia, non si potrebbe nulla dire intorno ad essi, perchè ci sono interamente sconosciuti. Allorquando apparve Ciro, questa nazione era assai oscura, e coloro i quali ne fanno rimontar più indietro la monarchia, non possono andar oltre Achemene, padre di Cambise ed avo di Ciro. Dopo quest'ultimo principe, il cui nome divenne celebratissimo nelle Scritture degli

(1) Alcuni pretendono che ciò fosse eseguito da Ciassare, padre di Astiage; ma si può affermare che ciò si facesse per opera di Astiage istesso sotto il regno di Ciassare suo padre. — (2) Verso l'anno 626 prima dell'era cristiana volgare, o verso l'anno 625, ossia l'anno primo del regno di Nabopolassar secondo il canone di Tolomeo. Alcuni differiscono la spedizione di Nabopolassar contro Ninive fin verso il terminare del regno di Giosia, cioè verso l'anno 614 prima dell'era cristiana volgare, undecimo di Nabopolassar.

Ebrei al pari che nelle opere degli autori profani, la monarchia de' Persiani fu potentissima; ma la sua durata non fu assai lunga, poichè dall' anno 536 prima dell' era cristiana volgare, in cui Ciro cominciò a regnar solo alla testa dell' impero de' Persiani, de' Medi e de' Caldei, fino alla disfatta di Dario Codomanno, ultimo re della Persia, nell' anno 330 prima dell' era cristiana volgare, non passarono che dugentosei anni.

Gli antichi Persiani non ebbero storico alcuno della loro nazione. Ciò che sappiam di certo intorno alla loro monarchia ed alle loro antichità, ci fu tramandato dai Greci: il motivo che gli ha indotti a favellarci dei Persiani con tanta premura fu la guerra che questo popolo loro fece, ed in cui essi si acquistarono tanta gloria. L' amore della loro fama e l' interesse della loro nazione gli spinsero a voler conoscere con maggiore esattezza una nazione che aveva sì grande rinomanza nell'oriente, ed il cui nome risuonava nell' universo. S' aggiunga che la Grecia aveva allora un grandissimo numero di uomini di lettere, i quali non cercavano che argomenti atti ad occuparli e degni di essere tramandati alla posterità. Ora nel mondo nulla v' aveva che meritasse la loro applicazione più della monarchia dei Persiani e della loro propria repubblica, delle guerre che essi facevano ai Persiani, o di quelle che i Persiani avevano ad essi già mosse, od allora movevano.

Ma se noi consultiamo i libri degli Ebrei, troveremo qualche cosa di più sicuro e di più vetusto sull' origine e sull' antichità dei Persiani. Mosè parla di Elam, figliuolo di Sem (1), il quale popolò l' Elimaide vicina alla Persia, e fu padre degli Elimei, che ordinariamente si confondono coi Persiani. Il nome di *Persia* non appare nella Scrittura che tardi assai: vi erano dei Persiani e dei Medi nell' esercito di Oloferne (2), generale delle truppe di Nabucodonosor, detto altrimenti Saosduchino, re dell'Assiria. Ezechiele (3) parla dei Persiani sotto il nome di *Paras* nel novero delle truppe ausiliarie dei Tirii vinti dal grande Nabucodonosor, re di Babilonia. Daniele (4) fa pur menzione dei Persiani, predicendo la distruzione

(1) *Gen.* x. 22. — (2) *Judith.* xvi. 12. — (3) *Ezech. testo ebr.* xxvii. 10. — (4) *Dan.* v. 28.

dell' impero dei Babilonesi o dei Caldei. Il nome di *Paras* fu dato, come sembra, ai Persiani per l' abitudine che sempre ebbero, e che ancora al presente conservano, di andar quasi sempre a cavallo. *Parasch* (1) in ebraico significa propriamente un cavaliere, in guisa che *Paras* o *Persa* non sarebbe tanto il nome proprio di questa nazione, quanto un epiteto, od una denominazione tratta dalla loro abitudine di andare a cavallo.

Se prendasi *Elam* pel vero nome dei Persiani, si troverà Chodorlahomor, re di Elam, ai tempi di Abramo (2). Isaia (3) congiunge Elam ai Medi nell' assedio di Babilonia, che egli predice lungo tempo prima; e Geremia (4) dice che il Signore farà bere il calice della sua collera a tutti i re di Elam. Questa nazione è dunque assai più antica e più potente di quel che non lo dicano gli autori greci. Isaia (5) predice la venuta di Ciro, e lo nomina col suo nome più di cento anni prima della sua nascita. In tal guisa i Libri sacri degli Ebrei suppliscono a ciò che la storia profana non può insegnarci; ed ecco un' altra prova che per giungere alla cognizione delle vere origini dei popoli bisogna ricorrere alla Scrittura.

I discendenti degli antichi Persiani che si veggono ancora al presente nel reame di Persia e nelle Indie, e che hanno conservato il culto del fuoco e molte altre superstizioni dei primitivi Persiani da cui discesero, ignorano assolutamente e la loro antica origine e la loro propria storia. Conservan essi con gran cura un libro intitolato *Zandava-staw* (6) che contiene i riti della loro religione e gli articoli della loro credenza. Raccontano la origine del mondo presso a poco come gli Ebrei, riconoscendo con essi Adamo ed Eva pei primi stipiti del genere umano. Posciachè, soggiungon essi, gli uomini si moltiplicarono e si corruppero sulla terra, Dio mandò il diluvio che li sommerse tutti, eccettuato Noè, che essi appellano il secondo Adamo, e poche altre persone che ripopolarono il mondo.

(1) פרש, *eques*; פרס, *Persa*. — (2) *Genes*. XIV. 1. 9. — (3) *Isai*. XXI. 2. — (4) *Jer*. XXV. 17. *et seqq*. XLIX. 34 *et seqq*. — (5) *Isai*. XLIV. 28. XLV. 1. — (6) Ved. il libro intitolato *Storia della religione degli antichi Persiani*, estratto dal libro chiamato *Zandava-staw*. Parigi, presso Ninville, 1657.

Raccontano che Aram, figliuolo di Sem, ebbe un figlio nomato Guiomaro, che fu il primo re dei Persiani, la monarchia de' quali durò per lo spazio di più di mille anni, e fu posseduta da una serie di quarantacinque re. L'ultimo di questi monarchi fu Jesdegerde, al quale gli Arabi settatori di Maometto tolsero la Persia costringendolo a ritirarsi a Karason. Ciò accadde l'anno 31 dell'egira, e 651 di Gesù Cristo. Queste sono tutte le notizie che si possono cavare dall'istoria di que' Persiani che ancora esistono. Ciò dimostra fino a qual punto essi sieno ignoranti, ed a che noi saremmo ridotti se cercare dovessimo le antichità orientali nei monumenti che questi popoli ne conservano, e se non avessimo prima di tutto i Libri sacri degli Ebrei, e poscia gli storici greci e latini che ci prestano soccorso pei tempi in cui cominciano a mancarci i libri de' Giudei.

Si scorgono anche adesso monumenti antichissimi ed assai magnifici dei vetusti Persiani, con iscrizioni di un linguaggio e di un carattere ignoti. Nulla si conosce di più augusto e di più sontuoso in tutto l'Oriente di que' monumenti che i viaggiatori reputano reliquie di alcuni palazzi della città di Persepoli; ma se ne ignorano gli autori. Vi si notano alcune iscrizioni greche che sono più recenti di tutto il resto(1). Havvi molta probabilità che sieno questi gli avanzi delle tombe degli antichi re della Persia.

Antichità degli Egizii. Loro storia.

Gli Egizii furono sempre reputati i più antichi popoli del mondo. Gli Sciti loro contendevano l'antichità(2); ma ben male sostenevano le loro pretese, perchè non iscrivevano nè punto nè poco, e non potevano produrre nè monumenti certi della loro origine, nè una serie di principi della loro monarchia. Gli Egizii al contrario(3) avevano e libri e storie antichissime: essi mostravano monumenti che ancor sussistevano, e liste di monarchi che pretendevano avesser regnato nel loro paese: sostenevano che l'Egitto era stato successivamente governato dagli dèi, dai semidei o dagli eroi, e finalmente dagli uomini o dai re: davano al regno degli dèi e de' semidei trentaquattromila e dugent'un anni; ed a quello dei re, da

(1) Vedi il Viaggio della Persia di Chardin. — (2) *Just. l.* II. *c.* I. — (3) *Vet. Chron. Ægypt. et Manetho apud Syncell. Vide Marsham. Canon. Chronol. Ægypt.* Προκατασκευή.

Menete infino a Nectanebo, duemila e trecentoventiquattro anni. Nectanebo fu dispossessato da Artaserse Oco, re di Persia, quattordici anni circa prima della monarchia di Alessandro il Grande. Da Nectanebo infino alla nascita di Gesù Cristo passarono circa trecentocinquant' anni, in guisa che dal principio della monarchia dell' Egitto infino alla nascita del Salvatore vi sarebbero trentaseimila ed ottocentosettantacinque anni; computo che è abbandonato da tutti i cronologi, ed anche da quelli che seguono i Settanta: giacchè coloro che stanno attaccati al testo ebraico non contano che quattromila anni circa dal principio del mondo infino a Gesù Cristo.

Giorgio Sincello (1), dal quale abbiam ricevute queste particolarità, cita tre monumenti antichi da cui dice di averle cavate; cioè: un' antica cronaca dell' Egitto, Manetone, ed Eratostene, da cui Giulio Africano ed Eusebio avean tolto tutto ciò che narravano. La cronaca egizia citata da Sincello termina colla fuga di Nectanebo, quindici anni prima della spedizione di Alessandro il Grande contra i Persiani. Essa contiene trenta dinastie e centotredici generazioni, che occupano uno spazio di trentaseimila e cinquecentoventicinque anni.

Manetone era sacerdote egizio: egli si qualifica segretario o scrittore dei tempii dell' Egitto, e dedica la sua opera al re Tolomeo Filadelfo, che morì l' anno 246 prima dell' era cristiana. Concorda egli colla cronaca nel numero delle trenta dinastie e delle centotredici generazioni, e nella distribuzione della monarchia egizia fra gli dèi, i semidei e gli uomini; ma nel numero degli anni che Manetone assegna agli dèi, molto da essa discostasi ciò che Marsham attribuisce agli interpolatori del testo di Manetone.

Per ciò che appartiene ad Eratostene, egli fu chiamato da Atene da Tolomeo Evergete, figliuolo di Filadelfo, ed impiegato da questo principe nel raccogliere la serie dei re di Tebe o di Diospoli; ed egli diede un elenco di trentotto monarchi, che occupano uno spazio di mille e settantasette anni. Havvi grande apparenza che Eratostene altro non abbia fatto che supplire a ciò che mancava alla storia di Manetone; e che questi re di Tebe non fossero

(1) Egli viveva nell' ottavo secolo.

del numero di quelli che l'antica cronaca dell' Egitto e Manetone avevano annoverato.

La difficoltà consiste nel sapere qual conto si debba fare di queste egizie antichità; se interamente si debbano abbandonare, o se v'abbia qualche mezzo di conciliarle coi monumenti sacri degli Ebrei che noi reputiamo infallibili. La poca conformità che fra di loro hanno i monumenti egizii; l'opposizione in cui si trovano con Erodoto (1), il quale ci assicura di non affermare fuorchè quello che ha sentito dai sacerdoti egizii, e finalmente quella manía di Manetone (2) di contraddire Erodoto come un autor favoloso e mentitore, sono grandi argomenti contra la loro autenticità. Una ed uniforme è la verità: essa si sostiene da se medesima, ed esclude ogni contraddizione. Ora questo carattere non si scontra negli scritti di cui abbiamo parlato.

I Libri sacri degli Ebrei ci insegnano (3) che l'Egitto fu popolato in origine da Cham figliuolo di Noè. Questo paese è appellato nei Salmi la terra di Cham (4). Mesraim, figliuolo di Cham, è il primo re dell' Egitto: l'Egitto è sempre designato dal testo ebraico della Scrittura col nome di Mesraim. Queste verità si sostengono coi nomi antichi dell' Egitto riferiti da autori di una autorità incontestabile. Plutarco (5) assicura che l'Egitto si appellava *Chemia;* varii distretti di questo paese conservavano alcune vestigia del nome di Cham; per esempio *Chemnis, Psochemnis, Psittachemnis;* lo dio *Ammone,* il paese *Ammonia,* la città di *Noammon,* tutto ciò ci richiama il nome del primo autore degli Egizii, cioè di *Cham* o di *Ham;* giacchè questo nome in ebraico può aver tale doppia pronunciazione.

Per riguardo a *Mesraim,* gli antichi Egizii davano al loro primo mese il nome di *Mezari*. Gli Arabi chiamano ancora al presente il Gran Cairo *Mezer*. Giorgio Sincello assicura che al suo tempo l'Egitto era chiamato *Metzerea* dagli Ebrei, dai Sirii e dagli Arabi. Questa relazione dei nomi antichi dell' Egitto con quello che ne dicono i Libri sacri mostra in modo mirabile la verità di essi

(1) *Herodot. lib.* II. *c.* 3. *etc.* — (2) *Joseph contra Appion.* — (3) *Gen.* x. 6. *collata cum Psal.* LXXVII. 51. — (4) *Psal.* LXXVII. 51, CIV. 23. 27. CV. 22. — (5) *Plutarch. de Iside et Osiride.*

Libri, e confuta le chimere degli Egizii; giacchè ne risulta in modo da non poterne dubitare, che da Cham fino ad Alessandro il Grande non vi può essere un così lungo spazio di tempo come lo pretende Manetone colla cronaca egizia.

Quand' anche fossimo costretti a riconoscere il numero degli anni e delle dinastie notate nella cronaca egizia, ci sarebbero ancora molte eccezioni a farsi contro di questa eccessiva antichità. Primieramente alcuni sostengono che gli antichi anni degli Egizii non erano così lunghi come i nostri. Palefate (1) narra che ne' primi tempi essi non contavano i regni dei lor monarchi se non per giorni; e per esempio dicevano: dopo la morte di Vulcano, Elio suo figlinolo regnò 4477 giorni, che ridotti all'anno comune formerebbero dodici anni, tre mesi ed alcuni giorni. Chi ci assicurerà che gli autori egizii dei tempi posteriori, per ampliare il numero degli anni dei loro principi, e per sostenere a spese del vero la pretesa loro antichità, non abbiano posti gli anni in vece dei giorni?

Diodoro di Sicilia (2) dice che gli Egizii ci raccontano fole allorquando ci vengono spacciando che ciascuno de' più antichi loro dèi regnò nell' Egitto almeno mille e dugento anni, e che i meno vetusti vi regnarono almen trecento anni; in guisa che essi numerano dal regno di Elio o del Sole ventiduemila anni infino al passaggio d'Alessandro il Grande nell'Asia. Afferma dappoi, che superando questo numero d' anni ogni credenza, alcune persone per iscusare gli Egizii sostenevano, che prima di determinare la durata dell' anno a dodici mesi, secondo il corso del sole, si contentavano di dare un solo mese all' anno, conformandosi al corso della luna; in guisa che i mille e dugento anni del regno di ciascun dio si ridurrebbero a mille e dugento mesi, od a cento anni. Soggiunge, che avendo in appresso gli Egizii formati i loro anni di quattro mesi, asserirono che ciascuno dei loro re aveva regnato almeno trecento anni, che sono mille e dugento mesi o cent' anni. In questa guisa si ridurrebbe ad una ragionevole durata l' eccessiva antichità delle egizie di-

(1) *Palæphati fragment. in Chronic. Alex.* — (2) *Diodor. Sicul. l.* 1: *Vide et Plin. l.* VII. *c.* 48 *et Solin. c.* 1.

nastie. Censorino [1] aggiunge, che l'antico anno egizio non era che di due mesi, e che fu il re Pisone che ad esso ne diede quattro, e che in appresso lo divise in dodici.

Ma è assai dubbioso che gli anni degli Egizii sieno stati così imperfetti: noi ne parleremo altrove [2]; e perciò non insisteremo qui sull' argomento che dedurre se ne vorrebbe. Le stesse dinastie egizie ce ne somministrano un altro, che solo basta per detrarre non poco a questa famosa antichità degli Egizii. Gli è certo che esse non sono tutte successive, ma che molte sono collaterali, e che molti di quei re che si pongono gli uni dopo degli altri negli elenchi, furono spesso contemporanei, regnando gli uni in un distretto dell' Egitto, e gli altri in un altro. Anche gli stessi elenchi presentano sette nomi differenti secondo i sette distretti nei quali esistevano le dinastie, cioè This, Memfi, Diospoli, Thanis, Sethron, detta altrimenti Eracleopoli, Elefantina e Sais. Ora si comprende agevolmente, che mettendo queste dinastie dall' un capo all' altro, o di seguito, non si può negare che non se ne esageri molto la durata e la estensione. Così senza voler assolutamente negare la antichità dell' egizia monarchia, si può asserire che essa ha minor durata di quello che le voglion dare gli autori del paese.

Accadde a questi scrittori ciò che sempre accade a coloro i quali sono riconosciuti ingannatori, cioè, che non si presta più ad essi credenza nemmeno allorquando dicono le più grandi verità. Gli Egizii, invece di stabilire in questo modo solidamente la antichità della loro nazione e della loro monarchia, ci posero in una specie di impossibilità di conoscere la loro storia e di ordinare la successione dei loro principi. Noi non conosciamo il nome proprio di quel re dell' Egitto, il quale rapì Sara [3], nè di quello che innalzò Giuseppe alle dignità [4], nè di quell' altro che perseguitò gli Israeliti [5] e fu sommerso nel Mar Rosso, nè di quello ancora che diede la sua figliuola in isposa a Salomone [6]. La Scrittura non li designa che col comun nome di Faraone, il quale ha la stessa significazione del nome di re. *Sesac* è il primo re del-

(1) *Censorin. de die natali*, c. 19. — (2) Ved. le *Osservazioni sulla cronologia* che seguono questa dissertazione. — (3) *Genes.* XII. 15. — (4) *Genes.* XLI. 40 *et seqq.* — (5) *Exod.* I. 8. — (6) 3. *Reg.* III. 1.

l' Egitto che sia notato col proprio nome nella Scrittura (1). Dopo di lui troviamo *Sua* (2), poscia *Nechao* (3), e finalmente *Efree* o *Vafree* (4). Sesac viveva ai tempi di Roboamo; Sua ai tempi di Osea, re d' Israele; Nechao ai tempi di Giosia, re di Giuda; Efree ai tempi di Sedecia. Sesac è forse Sesonchi; Sua è, come pare, Sabacone, ovvero Setone; Nechao è lo stesso che il Nechos, ò Neco di Erodoto (5); ed Efree è l'Apries che Erodoto (6) afferma essere figliuolo di Psammi e nipote di Nechos (7).

Dopo Apries noi troviamo ancora Amasi e Psammetico, sotto il quale Cambise fece la conquista dell'Egitto l' anno 525 prima dell' era cristiana volgare. Regnarono dappoi Inaro, Achori, Tuchos e Nectanebo. Quest' ultimo fu spogliato da Artaserse Oco, re di Persia, l'anno 350 prima dell' era cristiana volgare, e diciannove anni prima che Alessandro il Grande soggettasse tutto l' Egitto, correndo l' anno 331. Finalmente i Tolomei succedettero ad Alessandro, e governarono l' Egitto per dugentonovantatrè anni dopo la morte dello stesso Alessandro, ossia dall'anno 323 prima dell' era cristiana fino alla morte di Cleopatra; od all' anno 30 prima dell' era medesima.

Erodoto parla a lungo di Sesostri (8), di cui forma un celebre eroe, il quale soggiogò una gran parte dell' Oriente, ma i nostri più dotti cronologi non sanno in qual tempo collocarlo. Se voi consultate Africano, Eusebio, Sincello, Scaligero, Usserio, Marsham, il p. Pezron e gli altri cronologi, non vi diranno nulla che sia concorde. Gli uni accorciano le dinastie degli Egizii, gli altri ne troncano una gran parte; ed altri si traggono da ogni impaccio rigettandole tutte ad un tratto come irragionevoli. Per la qual cosa noi crediamo di poter con sicurezza conchiudere, che intorno a ciò nulla ci ha di sicuro, e che per giungere alla certezza sopra queste materie bisogna sempre ricorrere alle sacre Scritture dell'Antico Testamento, che attribuiscono l' origine degli Egizii a Cham, figliuolo di Noè, ed a Mesraim, figliuolo di Cham.

(1) 3. *Reg.* XI. 40. 2. *Par.* XII. 2. 9. — (2) 4. *Reg.* XVII. 4. — (3) 4. *Reg.* XXIII. 29. 33. *Jerem.* XLVI. 2. — (4) *Jerem.* XLIV. 30. — (5) *Herod.* *l.* II. c. 158. 159. 161. — (6) *Ibid.* *c.* 141. — (7) Le celebri scoperte di Champollion sembrano anch' esse ben poco favorevoli alla vantata antichità delle egiziane dinastie. — (8) *Ibid.* *c.* 161.

Antichità cinesi. Loro origine.

Si vantano le antichità cinesi; ma tostochè voi risalite oltre Fo-hi, il quale si fa vivere 2556 anni prima dell' era cristiana volgare, non trovate che oscurità ed incertezze secondo lo stesso giudizio dei Cinesi. In tal guisa la loro monarchia, almen dalle notizie certe che ne abbiamo, non comincia che trentacinque anni prima della vocazione di Abramo, 1956 innanzi dell' era cristiana volgare (1). Quest' antichità è ancor molto inferiore a quella degli Ebrei e della loro istoria; ma non sarebbe per ciò meno considerabile se si potesse assicurare che essa sia stata ben verificata. Vero è che si afferma (2) avere i Cinesi un infinito numero di storici monumenti, scrivendo ciascun istorico ciò che accadde a' suoi tempi, senza prendersi la libertà di censurare o di mettere in dubbio le storie precedenti: *Neque enim scriptori sequentium temporum licet historiam priorem corrigere, vel in dubium vocare: sed id muneris habet, ut ex fide temporum suorum annales prioribus subtexat* (3).

Ma senza pretendere di erigerci in giudici della condotta di coloro i quali finora ci diedero storie della Cina, bisognerebbe forse tradur meglio in una lingua conosciuta nell' Europa gli annali dei Cinesi; soggettare alla critica le loro storie ed i loro storici; indicarci la loro età, le circostanze della loro vita, il lor carattere,

(1) Giusta le ricerche di Freret sulla cronologia cinese, i tempi storici di questa nazione risalgono fino all' anno 2145 prima di Gesù Cristo, primo del regno di Yao, 224 anni prima della vocazione di Abramo. Se si vuol rimontar più oltre nei tempi mitologici, si troverà che Hoang-ti, bisavolo di Yao, avrebbe dovuto cominciare il suo regno l' anno 2385 prima di Gesù Cristo, e Fo-hi, avo di Hoang-ti, verso l' anno 2640. Questo calcolo non concorderebbe con quello del testo ebraico che pone il diluvio nell' anno 2348 prima dell' era cristiana. Si volle conciliarlo col calcolo samaritano che mette il diluvio verso il 2998. Ma la cronologia cinese di que' primi tempi non sembra essere così certa per farci preferire il calcolo samaritano all' ebraico. D' altronde, qualunque calcolo si segua, gli è sempre vero che secondo le generazioni notate nella cronologia cinese Fo-hi dovrebbe essere contemporaneo di Heber, discendente di Sem; e se si risale fino a Pu-on-cu, primo principe dei Cinesi e trisavolo di Fo-hi, si troverà che questo principe, il quale sembra essere il Jafet figlio di Noè, doveva essere contemporaneo di Sem, fratello di Jafet; e che in tal foggia è giustificato il Caiaan dei Settanta, senza il quale Sem non sarebbe che bisavolo di Heber. Ecco ciò che noi spiegheremo più a lungo nella *Dissertazione sulle due prime età del mondo*. — (2) *Herodot*. *l*. II. *c*. 102 *et seqq*. — (3) *Martini Martinii Sinicæ historiæ præfatio ad lectorem*.

il luogo da cui si trassero gli esemplari dei loro scritti; come questi sieno giunti infino a noi in mezzo a tante rivoluzioni; e notar le cautele che si sono prese per conservarli. Riuscirebbe gradevole cosa il conoscere queste particolarità, che molto gioverebbero a confermare la credenza che si presterebbe a siffatte storie. Saremmo dilettati dal vedere lo stile, la maniera di scrivere, il gusto di quei popoli, e dal paragonare le loro storie con quelle degli Ebrei, dei Greci, dei Romani e dei nostri. Non è per nulla impossibile che abbagliati siano dai Cinesi coloro che vogliono profondamente conoscere le antichità di essi, vantando il merito dei loro scrittori, e levando a cielo la loro vetustà: può darsi anche che i moderni Cinesi sieno a questo riguardo ingannati dagli antichi loro predecessori.

Ma supposto anco che noi ammettessimo tutta intera la storia dei Cinesi cominciando dal regno di Fo-hi, quale utilità ci può essa recare per riguardo alle cose ed agli affari che ci stanno a cuore? Il lor paese ed il loro culto religioso sono interamente stranieri ai nostri. I Cinesi sono poco inclinati a comunicar cogli altri: paghi di se medesimi, e non istimando guari che le bellezze, i vantaggi, le invenzioni e le scienze del lor paese, trascurano il commercio cogli stranieri, e disprezzano tutto ciò che non ha relazione coi loro costumi. Ora chi mai s'avvisò di volere profondamente studiare la storia di un popolo lontanissimo da noi per la sua situazione, pe' suoi costumi, pe' suoi interessi, per la sua religione? In tal guisa la storia dei Cinesi ha tre svantaggi per noi, posta a fronte della storia degli Ebrei: essa è meno antica, men certa e meno importante.

Fenici: loro origine; loro storia.

I Fenici ci interessano più dei Cinesi, perchè hanno maggior relazione colla storia degli Ebrei, ed anche con quella dei Greci e dei Latini. Essi sono conosciuti nel Vecchio Testamento sotto il nome di *Cananei*. Canaan, loro padre, è figliuolo immediato di Cham, figlio di Noè: egli nacque l'anno che conseguitò il diluvio, o ben poco dopo, giacchè egli era già adulto allorquando Noè, piantata la vite, fu veduto da Cham nudo ed addormentato. Si può credere che Canaan co' suoi undici figliuoli popolasse la Palestina assai presto, e che vi giungesse subito dopo la costruzione della torre di

Babele. Allorquando Abramo pervenne in questo paese, i Cananei vi erano stabiliti già da lungo tempo, e non si ha notizia che alcun altro popolo vi avesse prima abitato.

Posciachè Giosuè ebbe fatta la conquista della Palestina, e sterminati od espulsi per la maggior parte i Cananei, quelli che rimasero nel paese, e che sono conosciuti dai profani sotto il nome di *Fenici*, ristretti in un angolo di quella regione sulle sponde del Mediterraneo, si applicarono interamente alla navigazione ed al commercio, lasciando agli Ebrei la coltivazione delle terre e la cura di nutrire gli armenti. Da ciò ebbe origine quel gran numero di colonie fenicie in quasi tutte le isole del Mediterraneo e sulle coste dell'Africa e della Spagna; da ciò le loro grandi ricchezze, la loro fama diffusa in tutto il mondo e vantata da tutti gli autori greci e latini.

Omero non parla dei Fenici che di passaggio: li chiama industriosi (1); e dà a Sidone l'epiteto di *ricca in rame* (2). Erodoto (3) nota che i Fenici furono i primi autori delle discordie che scoppiarono fra i Greci ed i Barbari. Avendo i Fenici rapita la figliuola del re di Argo, i Greci per rappresaglia rapirono Europa, figliuola del Re di Tiro. Altri Greci in appresso andarono a rapire Medea, figliuola del Re di Colco. Finalmente Paride, figlio del re Priamo, andò a rapir Elena, moglie di Menelao, re di Sparta; e questa fu la causa della guerra di Troia, che forma uno de' più celebri avvenimenti della storia antica, e che ebbe conseguenze funestissime, poichè fu il seme della discordia che durò per sì lungo tempo tra i Persiani ed i Greci, e che costò tanto sangue a questi due popoli.

Lo stesso Erodoto (4), da cui si trassero queste considerazioni, parla di un tempio edificato dai Fenici a Thasos cinque generazioni prima della nascita di Ercole, figliuolo di Giove e di Alcmena. Afferma anche nello stesso luogo di aver veduto in Tiro un antichissimo tempio di Ercole, che i sacerdoti di quel luogo gli dicevano essere stato costruito colla città di Tiro 2300 anni prima dell'epoca in cui egli scriveva. Erodoto dettava la sua

(1) *Homer. Iliad.* XXIII. *v.* 743. πολυδαίδαλοι. — (2) *Id. Odyss.* XV. *v.* 424. Πολυχάλκου. — (3) *Herodot. l.* I. *c.* 1. — (4) *Id. l.* II. *c.* 44.

storia 460 anni circa avanti l'era volgare, onde Tiro sarebbe stata costruita 2760 anni prima di quest'era: epoca che precederebbe il diluvio più di 400 anni secondo il calcolo dell'Usserio. L'epoca della fondazione di Tiro sembra essere ben più recente (1). Giuseppe non la pone che 250 anni prima del Tempio di Salomone, cioè 1244 anni avanti l'era volgare. Tutto ciò si dee intendere dell'antica Tiro situata sul continente, costruita molto tempo prima della nuova, che fu poscia fondata sovra di uno scoglio nel mare di contro all'antica.

I Fenici avevano un tempo alcuni annali, di cui Giuseppe ci ha conservato qualche frammento (2). Dius (3), Diodoro, Menandro ed alcuni altri avevan pure composta la storia dei Fenici. Finalmente Sanconiatone, citato da Porfirio (4), aveva lavorato sullo stesso soggetto, e condotta la sua opera dal principio del mondo infino a' suoi tempi. Egli viveva, dice Porfirio, nell'età di Semiramide, ed aveva tratta la sua storia dagli antichi registri e dalle iscrizioni geroglifiche dei tempii della Fenicia e dell'Egitto. Aveva altresì consultato Jerombal, sacerdote dello dio Jao, e lo stesso, come pare, che Jeroboal, detto altrimenti Gedeone, giudice d'Israele, il quale aveva sacrificato al Dio d'Israello detto *Jao* o *Jehovah*. Essendo questo libro a prima giunta stato scritto in fenicio, e dedicato ad Abibal, re di Berito, fu poscia tradotto in greco da Filone di Biblos, il quale viveva ai tempi di Adriano. Ecco ciò che Porfirio diceva di Sanconiatone.

Per riguardo a Dius ed a Menandro si sa pochissimo, e le loro opere sono interamente perdute, tranne alcuni frammenti che si trovano in altri autori. Menandro era di Pergamo: nè pare che Giuseppe abbia conosciuto la sua storia dei Fenici; ma essa è citata in Taziano ed in s. Clemente d'Alessandria. Per ciò che appartiene a Dius, Giuseppe ne parla con elogio, e ne riferisce un lungo frammento che contiene alcune particolarità della vita di Salomone e di Hiram. Egli cita anche Menandro di Efeso (5), il quale riferisce la serie dei re di Tiro da Hi-

(1) Comment. del p. Calmet sopra Giosuè, c. XIX. ỳ. 29. — (2) *Joseph contra Appion. l.* I. *et l.* VIII. *Antiq. c.* 2. — (3) *Apud Joseph contra Appion. l.* I. — (4) *Apud Euseb. præparat. l.* I. *et l.* X. — (5) Menandro di Pergamo, citato da Taziano e da s. Clemente d'Alessandria, potrebbe essere lo stesso Menandro di Efeso citato da Giuseppe.

ram fino alla fondazione di Cartagine fatta da Didone (1). Finalmente Taziano cita Teodoto, Ipsicrate e Moco, storici fenici, le cui opere erano state tradotte in greco da Cheto. Ma tutte queste opere sono per riguardo a noi come se non fossero mai state scritte, posciachè son perdute: si hanno altresì grandi argomenti per credere che Sanconiatone non sia esistito mai, e che il frammento riportato da Eusebio, e che egli ha cavato da Porfirio, non sia mai stato scritto da Sanconiatone: ma che Porfirio, il quale è il primo che ne parli, ne sia stato anche il fabbricatore e l' autore.

Così è d' uopo porre anche i Fenici nel numero dei popoli la cui antichità, generalmente parlando, è certa, ma la cui storia è assai sconosciuta per mancanza di monumenti. E certamente senza i libri degli Ebrei e degli autori cristiani, che per riguardo alla religione ebbero cura di conservarci alcuni avanzi della storia di questi popoli, noi conosceremmo appena la loro origine ed il nome dei loro antichi storici.

Storia ed antichità dei Greci.

Al mirare il gran numero degli scrittori greci che ci restano, si crederebbe che le antichità di questa nazione sieno perfettamente rischiarate, e che non vi sia popolo al mondo la cui storia sia più certa e più spiegata. Tuttavia quando si esamina più d' appresso questa materia, vi si trovano ancora grandi tenebre ed un gran vuoto. Ciò che ha contribuito di più a screditare i Greci si è la loro inclinazione alla poesia ed alle favole. I loro più antichi scrittori erano tutti poeti (2); e solevan dare a tutto quel che trattavano un giro ed un' aria favolosa. Il mirabile e lo straordinario erano sempre ben accolti da essi a spese del vero e del naturale. Questo pernicioso gusto durò nella Grecia per molti secoli, in guisa che la loro storia antica è involta nel velo della favola; ed allorquando essi si rivolsero alla maniera naturale di scrivere e di raccontare, furono costretti ad abbandonare tutti i tempi che precedono la prima olimpiade per limitarsi alla storia che ha conseguitato questa celebre epoca.

Varrone (3), il più dotto dei Romani, divideva tutti i tempi in tre classi; la prima, dal principio del mondo

(1) *Contra Appion. l.* 1. — (2) *Strab. l.* 1. — (3) *Varro apud Censorin. de die natali*, c. 21.

infino al primo diluvio; la seconda, da questo diluvio fino alla prima olimpiade; la terza, dalla prima olimpiade fino a' suoi tempi. Egli era d'avviso che il primo intervallo fosse assolutamente sconosciuto, come lo era in fatto, ai Greci ed ai Latini: chiamava il secondo favoloso, perchè tutto ciò che i Greci ne dicono è misto di favole e di finzioni che impediscono di sceverare il vero dal falso: e non riconosceva altri tempi storici tranne quelli che scorsero dopo le olimpiadi: ed in fatto soltanto dopo questo tempo la storia greca comincia a camminare con passo più fermo e più sicuro.

Diodoro di Sicilia (1) comprese in sei libri le favole e gli avvenimenti che diconsi aver preceduta la guerra di Troia; e non comincia, propriamente parlando, la sua storia, se non dopo la presa di questa celebre città. Eforo di Cuma si era ristretto al tempo che tenne dietro al ritorno degli Eraclidi nel Peloponneso. Giulio Africano stabilì il principio della sua cronologia al diluvio di Ogige, accaduto sotto il regno di Foroneo, re d'Argo, 1020 anni avanti alla prima olimpiade. Cecrope, egizio, aveva fondato il regno di Atene 780 anni avanti alla prima olimpiade, come si chiarisce con un antico cronografo di Paros pubblicato da Selden fra i marmi di Arundel.

Ma questo piccolo numero di epoche che precedono il tempo delle olimpiadi non è valevole a rettificare il resto dell'istoria greca che tutta è guasta dalle favole. Non si dubita, per esempio, che non ci sia stata sotto Deucalione una grande inondazione che è conosciuta dai Greci sotto il nome di *diluvio*. Ma chi mai ce ne guarentirà le circostanze? Chi mai dilucciderà tutto ciò che si disse dell'incendio di Fetonte, del nascimento di Erittonio, del ratto di Proserpina e d'Europa, e tutto ciò che si racconta di Cerere, d'Apollo, di Bacco, di Minosse, di Perseo, di Cadmo, di Castore, di Polluce, d'Esculapio e di Ercole? Il principio stesso delle olimpiadi è forse ben conosciuto? Noi sappiamo che si trascurò per lungo tempo di notare i nomi dei vincitori nei giuochi olimpici. Corebo è il primo di cui si sia scritto il nome, ed egli non riportò la vittoria che nella vente-

(1) *Diodor. Sicul. Bibliot. lib.* I.

simasettima olimplade, cent' otto anni circa dopo che Ifito ebbe stabiliti questi giuochi. Atreo, figliuolo di Pelope, gli aveva istituiti nei funerali di suo padre trecentoquarantasei anni, secondo Velleio, prima dello stabilimento dei giuochi olimpici per opera di Ifito.

Quand' anche si accordasse che i Greci abbiano una storia ben continuata dopo le olimpiadi, od anche dopo il diluvio di Ogige, o dopo la guerra di Troia infino a noi, a che mai ci condurrebbe una tal concessione? La presa di Troia, secondo la cronologia che noi seguiamo, avvenne verso l' anno 1184 prima dell' era cristiana volgare, verso il tempo dei Giudici d' Israele. Il diluvio di Ogige è posto verso l' anno 1796 prima dell' era cristiana volgare, venticinque anni dopo la morte di Abramo. Finalmente la prima olimpiade cade nell' anno 776 prima dell' era cristiana volgare, 3938 del periodo Giuliano, otto anni dopo la morte di Geroboamo II, re d' Israele, e sotto il regno di Ozia, re di Giuda. Ed anche dopo questi tempi quanta incertezza, quanti impacci nella storia dei Greci? Non sono che i Libri sacri degli Ebrei quelli che ci insegnano la vera origine dei popoli che primi hanno popolata la Grecia. Solo da Mosè noi sappiamo che Javan è il padre degli Jonii; Cethim dei Macedoni; Thiras dei Traci; Tarsis dei Cilici; che i popoli dell' Elide sono usciti da Elisa; quelli dell' Emazia da Madai; e che tutte queste nazioni discendono da Jafet (1).

Storia dei Latini poco antica.

Si crede concordemente che i Latini non abbiano storia ben sicura e ben conosciuta pei tempi che precedono la fondazione di Roma. Tutto ciò che ci si dice va soggetto a gravi difficoltà, e sente di quell' amore per la favola che è sparso su tutta la profana antichità. La storia di Caco, quella di Latino e di Turno, l' arrivo di Enea nell' Italia, la nascita e la educazione di Remo e di Romolo sono tali punti di storia che si vollero rabbellire a spese della verità. Il tempo della fondazione di Roma è un' epoca importante, ma poco sicura. I primi abitatori di questa città furono tutt' altro che cronologi e storici; dediti solo od alla agricoltura od alla guerra, essi trascuravano le lettere e l' arte dello scrivere. Si pone

(1) *Genes.* x. 2 *et seqq.*

comunemente la fondazione di Roma verso l'anno 3961 del periodo Giuliano, 753 prima dell'era cristiana volgare. Tutto ciò è assai recente, se si paragoni colle antichità degli Orientali, e principalmente con quelle degli Ebrei.

Antichità dei Galli e dei Germani assai sconosciute.

Noi non entriamo qui ad esaminare le antichità dei Galli, dei Germani e dei popoli settentrionali, perchè essi non iscrivevano, e perchè non ci rimane verun monumento istorico che loro appartenga. Tutto ciò che noi ne sappiamo ci viene dai Greci e dai Romani poco istruiti delle storie di questi popoli, e troppo recenti per indicarci quello che si faceva nelle Gallie o nella Germania allorquando i primi abitatori di questi paesi vennero a stabilirvisi, e vi fondarono o repubbliche o regni. Gli autori che ce ne parlano rappresentano queste nazioni come già formate e stabilite da lungo tempo.

Origine dei popoli dell'America.

L'origine dei popoli dell'America fu pei dotti soggetto di grandi discussioni, da che si fece la scoperta della loro terra. Alcuni hanno preteso che fin da antichissimi tempi abitassero questo paese; e loro applicarono ciò che disse Aristotile (1) di un'isola deserta, situata al di là delle colonne d'Ercole, di una grandezza assai considerabile, inaffiata da grossi fiumi e coperta da ampie selve di ogni sorta d'alberi, fertile di ogni specie di frutta, e lontana molte giornate dalla città di Gades. I principali magistrati di Cartagine, veggendo che molti dei lor cittadini imprendevano il viaggio di quell'isola, ed alcuni anche vi si stabilivano, fecero una legge che vietava sotto pena della morte di andarvi, ed ordinava a coloro che vi si trovavano di tornarsene subito, per tema, dicevan essi, che divulgandosi quest'affare, altri popoli non ne avessero notizia, e non vi stabilissero un dominio che turbasse la pace ed il commercio di Cartagine.

Diodoro di Sicilia (2) aggiunge alcune notizie più precise. Essendo stati certi Fenici gittati in quest'isola, di cui parla come di un vastissimo paese e di una specie di paradiso terrestre, ed avendone al lor ritorno vantata la amenità e le ricchezze, i Tirreni (3) vollero impadro-

(1) *Aristotel. de Mirabilibus auditis.* — (2) *Diod. Sicul. lib.* v. — (3) Sono dessi gli abitanti delle isole di Lenno ed Imbro nel mare Egeo, od i popoli dell'Etruria, ora Toscana.

nirsene, e spedirvi una colonia; ma i Cartaginesi lo impedirono, temendo che la maggior parte dei loro cittadini, tratti dai vantaggi di quel paese, non disertassero Cartagine per andarvisi a stabilire. Avevan essi la mira di conservare un luogo di ritirata sicura in caso di una imprevveduta calamità, o della rovina della loro repubblica nell'Africa; giacchè essendo padroni del mare, avevano la fidanza di potervisi rifuggire colle lor famiglie con tanta maggior facilità, quanto che questo luogo era ignoto a tutto il restante del mondo.

Ecco ciò che troviamo presso gli antichi intorno a siffatta materia. Alcuni riguardarono questo racconto come una favola; altri pretesero che queste descrizioni riguardassero le isole Fortunate, che sono al di là delle Colonne d'Ercole e nell'Oceano. Ma la grandezza, le dovizie, i grossi fiumi, le montagne, le riviere navigabili, le ampie foreste, i ricchi edificî, le vaste città, che, come si dice, si scorgevano nell'isola di cui parlano Aristotile e Diodoro, ci inducono a giudicare che essi volevano descriverci tutt' altra cosa che le isole Fortunate, od almeno che essi molto esagerarono su ciò che si scorgeva in quelle isole da essi forse non conosciute che imperfettamente, e dalla fama dipinte più grandi di quello che esse sieno in effetto. Checchè ne sia, è d'uopo convenire che l'America non fu ben conosciuta se non dopo la scoperta che ne fu fatta nel quindicesimo secolo da Cristoforo Colombo, e circa cinque mesi dopo da Americo Vespucci, e che prima non se ne aveva alcuna distinta cognizione.

Si cerca ansiosamente di sapere come gli uomini abbiano fatto passaggio in questa parte del mondo. Nemmeno i popoli che la abitano conoscono come ci sieno venuti, nè quanto tempo sia trascorso dall' epoca in cui vi si stabilirono. Si immagina che essi vi sieno stati gittati dalla tempesta, o da qualche altro impreveduto accidente. Può darsi che quelli dell'America settentrionale vi sieno passati dalla Norvegia; quelli del Yucatan dall' Etiopia; che quelli del Perù vi sieno venuti dall' India e dalla Cina; e che finalmente coloro che sono verso il mezzodì infino allo stretto di Magellano vi sieno passati dall' Oriente per mezzo delle Terre Australi. Si sa che le

estreme parti della grande Tartaria si avvicinano molto all'America settentrionale, e fors' anche le sono contigue.

Noi abbiamo una storia del Messico (1) in figure assai grottesche, che rappresentano in sessantatrè tavole la storia dei Messicani, la lor civiltà, la lor morale, le cerimonie, la religione, le rendite loro. Un governatore spagnuolo del Messico trasse questa storia dalle mani degli indigeni con una interpretazione delle figure che la compongono. Questa interpretazione era scritta nella loro lingua messicana, da cui fu traslatata in francese. Vi si scorge che la storia di questi popoli non risale al di là dell' anno 1324 di Gesù Cristo; che questa è l' epoca della fondazione del Messico, e che Montezuma, loro ultimo re, regnava nel 1518 allorquando Cortes approdò in America. In luogo della scrittura, essi eran soliti di giovarsi di una specie di geroglifici, o di pittura assai imperfetta. Nelle tavole di cui abbiamo parlato i loro principi sono rappresentati da figure piccole, mal conformati e con alcuni segni che li distinguono. Il numero degli anni del loro regno è espresso sull' orlo del disegno da un numero di piccoli quadrati. Le vittorie e conquiste loro sono ugualmente espresse con altri caratteri, cui sarebbe assai difficile a indovinare senza un commento o verbale o scritto.

Gli altri popoli dell'America non ne sanno più di quelli del Messico. Gli abitanti del Perù raccontano molte favole della prima origine dei loro re, che essi fanno discendere dal sole; ma la verità si è che il loro primo monarca non cominciò a regnare che verso l' anno di Gesù Cristo 1125, quattrocento anni prima che gli Spagnuoli entrassero nel Perù, cioè prima dell' anno 1525. Nelle età anteriori a quest' epoca que' popoli non si servivano di scrittura ma di una certa qual grossolana pittura così come facevano i Messicani. Usavano anche di piccole corde, i cui colori e nodi facevano ad un dipresso il medesimo effetto che fanno tra noi le ventiquattro lettere dell' alfabeto ordinate in diversa maniera.

Vantaggi della storia degli Ebrei.

Dopo di avere in siffatta guisa percorsi tutti i popoli del mondo, presso i quali si poteva ragionevolmente pre-

(1) Storia dell' impero messicano rappresentata con figure. Parigi, presso Andrea Cramoises, 1673.

sumere di trovare istorie sicure ed antiche, noi siamo obbligati di far ritorno agli Israeliti, come ai veri depositarii delle antiche origini delle cose e della storia dei primi uomini. L' antichità del popolo ebreo non è nè eccessiva, nè favolosa, nè fondata su vani discorsi. Eglino producon monumenti antichi più di tremila e dugento anni (1). Mosè, il primo scrittore della loro storia, tocca, per così dire, i primi patriarchi. La memoria della Torre di Babele e del diluvio era ancor recente; e riusciva agevole il sapere ciò che era accaduto prima del diluvio. La Scrittura ci dice che Mosè era istruito in tutta la sapienza degli Egizii (2): onde egli sapeva la vera origine e la storia di questo popolo: ha profittato di tutto ciò che vi era di certo nei loro libri; ed ha distrutto col suo racconto quello che fin d' allora vi poteva essere di falso e di favoloso.

I padri di Mosè uscivano dalla Caldea e dalla Mesopotamia: essi dovcano conoscerne la storia e le antichità; e da loro Mosè le aveva apprese. Eravi anche un' intera conformità tra la storia di Beroso e quella degli Ebrei pei primi tempi, secondo la relazione di Giuseppe (3); e questa conformità è un grande argomento della veracità del racconto di Beroso. Erodoto, che a buon dritto si appella il padre della storia (4), concorda perfettamente colla Scrittura nelle cose che erano non superiori alla sua intelligenza e dottrina, e che egli poteva conoscere da se medesimo. Se talvolta egli si è ingannato, ciò avviene quando ha prestato fede ai discorsi ed alle relazioni favolose degli altri; in ciò, per esempio, che egli dice sulla testimonianza dei sacerdoti egizii, che visibilmente abusavano della credulità di lui sopra molti articoli che volgevano a loro gloria e vantaggio.

Allorquando i Greci, per dar risalto alla loro antichità ed a quelle di alcuni altri popoli, si vantano di essere i *figliuoli della terra* (5), o del paese stesso in cui essi dimorano, e pretendono di non esservi venuti d' altronde,

(1) La uscita di Israele dall' Egitto sotto la condotta di Mosè cade verso l' anno 1491 prima dell' era cristiana volgare. E verisimilmente in quest' epoca Mosè cominciò a scrivere i libri che portano il suo nome. — (2) *Act.* VII. 22. — (3) *Joseph. lib.* I. *cont. Appion.* — (4) *Tullius lib.* I. *de Legibus.* — (5) *Eurip. Strab. lib.* VIII. *ex Thucyd. Isocr. Panegyr. alii.*

nello stesso tempo che vogliono celare la novità della loro origine, scoprono visibilmente la loro ignoranza. Tutti gli uomini sono usciti da un solo [1], e quelli che nol credono, mostrano di non saper d' onde vengano. I popoli che sono veramente antichi, e che si approssimano al luogo in cui hanno dimorato i primi uomini, non si vantarono, come gli Ateniesi, di esser nati nella loro propria terra. Non si videro mai questi popoli vivere nella barbarie, cominciare dopo un lungo spazio di tempo a fabbricar città, a scrivere, ad incivilirsi, a coltivarsi, a formare la lor religione. Imperocchè dalla Caldea, dalla Siria e dall' Egitto sono venute le leggi, la religione, l' architettura, e queste poi passarono nella Grecia e negli altri paesi. Solo nell' Oriente deesi dunque cercar l' origine dei popoli più famosi e la sorgente delle tradizioni. Se antichi popoli, come gli Sciti ed alcune nazioni dell' Africa, rimasero nella barbarie, bisogna incolparne o la natura del paese, che essendo sterile loro non permise di fermarsi in un luogo quanto bastava per coltivarvi le belle arti e per incivilirsi, o la maniera di vivere vagabonda ed incerta che essi hanno abbracciata fin dal principio, e che dappoi hanno sempre voluto seguire.

Per ciò che riguarda gli altri popoli meno antichi e più lontani dalla dimora de' primi uomini, la loro maggior cura, quand' eran giunti in un paese deserto, era quella di dissodarlo e di difendersi dal freddo, dal caldo, dalle ingiurie dell' aria e dalle belve feroci. Se altri abitanti trovavansi in quel paese, essi pensavano alla guerra, ad attaccarsi, a difendersi, a premunirsi contro le sorprese. In mezzo ai timori, alle fatiche ed alle inquietudini da cui era circondata la loro vita, essi non avevano agio nè di scrivere nè di comporre la loro storia. Quanto più le provincie sono lontane da quelle che noi consideriamo come il centro d' onde sono usciti tutti gli uomini, tanto più i popoli sono rozzi, barbari, ignoranti. I paesi settentrionali, la Germania, le Gallie, l' Italia medesima stettero lunghissimo tempo senza forma regolare di governo, senza civiltà, senz' uso di scrittura e di belle arti. La lor religione tutta brutale e tutta informe sen-

(1) *Act.* XVI. 26. *Fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ.*

tiva una tal quale durezza dei loro costumi e della poca cura che si prendevano di coltivare l'intelletto. A prima giunta essi trascurarono la storia e l'origine loro; poi le obbliarono interamente; ed allorquando hanno voluto studiarle e compilarle, caddero in errori mostruosi, e ci spacciarono favole informi fondate sopra alcune lievi tracce d'una tradizione confusa ed incerta che essi avevano conservata.

I Galli, i Germani e gli altri popoli, i quali si immaginavano di poter supplire agli annali ed agli scritti caricando la memoria di genealogie dei loro dèi, semidei, eroi, monarchi, e dei riti della loro religione, non rimediavano che assai imperfettamente ai pericoli dell'obblío, alle variazioni della memoria, ed agli sconci che nascono dalla morte degli uomini, dalle guerre, e dalle altre rivoluzioni alle quali gli Stati e le cose umane tutte vanno necessariamente soggette. In tal guisa la esperienza ha dimostrato che tutto ciò che i druidi ed i bardi avevano affidato alla lor memoria, ed a quella dei loro allievi è finalmente caduto nell'obblío, e che nulla a noi ne pervenne.

I pochi monumenti che sfuggirono alla successione dei secoli, e che resistettero alle armi dei Romani e dei barbari, cioè alcuni avanzi di statue ed alcune monete galliche, non ci danno verun lume per la loro storia. La stessa loro lingua ci è del tutto ignota, perchè essi trascuravano l'uso della scrittura (1) e delle lettere, che sono i soli mezzi con cui tramandare sicuramente alla posterità la notizia di siffatte cose. Si crede che esistano alcune reliquie della lingua gallica nella Bassa Brettagna e nel

(1) Si scorge in Cesare che gli Elvezii facevan uso dei caratteri greci per iscrivere, giacchè egli trovò nel loro campo il catalogo delle truppe scritto in lettere greche, ma come pare in gallica lingua: *lib.* 1. *cap.* 29. *In castris Helvetiorum tabulæ repertæ sunt litteris græcis confectæ*, ecc. Ma in un altro luogo Cesare dice che egli scrisse in greco a Quinto Cicerone per tema che, se la sua lettera fosse intercettata, non si scoprissero i disegni dei Romani: *lib.* v. *Hanc græcis conscriptam litteris mittit, ne, intercepta epistola, nostra ab hostibus consilia cognoscantur.* Il che si può conciliare dicendo che i Galli vicini a Marsiglia e alle coste del Mediterraneo si servivano di caratteri greci, il che non facevano gli altri che abitavano l'interno del paese. Nel lib. vi. egli narra che i druidi si giovavano di caratteri greci in tutti i loro affari sì pubblici che privati: *Cum in reliquis rebus publicis privatisque rationibus, græcis litteris utantur.*

paese della Gallia propriamente detta; ma non essendoci antichi monumenti scritti, nulla ci servono questi avanzi per la storia. Ciò che i Greci ed i Romani ce ne dissero è troppo poco e troppo imperfetto.

Gli Egizii e gli Etiopi, che si servivano delle figure geroglifiche per notare le illustri imprese dei loro principi, non riuscirono meglio nel conservarci la memoria della loro antichità, quantunque le incidessero sul marmo e sul bronzo. Questo modo di scrivere è troppo misterioso ed oscuro. Ben è vero che essi avevano un' altra maniera di scrivere più facile e più certa; ma questa scrittura, al pari che l' antica lingua egizia, è ora perduta, ed i pochi monumenti scritti in questa lingua, che si sottrassero alla barbarie, non sono nè letti nè intesi da veruno[1]. La lingua greca, che fu introdotta nell' Egitto dai Tolomei, fece sì che a poco a poco si smarrissero la lingua ed il carattere antico di questo paese. Le vetuste iscrizioni di Palmira e di Persepoli sono interamente sconosciute; e senza i Samaritani, che conservarono il Pentateuco scritto in caratteri ebraici antichi, noi ignoreremmo le lettere fenicie e quelle di cui si giovarono gli Israeliti infino alla cattività di Babilonia. Nessuno può dilucidare le lettere puniche e le medaglie di questo paese, onde non possiam considerare che come un miracolo della Provvidenza, che i Libri sacri degli Ebrei sieno giunti interi fino a noi malgrado delle rivoluzioni, degli esilii, delle calamità e delle guerre che hanno quasi sempre accompagnata quest' infelice nazione.

I Greci ricevettero le lettere e l' uso di scrivere dalla Fenicia[2]. Essi credono che Cadmo abbia loro portata quest' invenzione dalla sua patria; ma non ne fecero uso che assai tardi. Giuseppe[3] asserisce che Omero non iscrisse il suo poema, ma che ne cantava a memoria ora una parte, ed ora un' altra; che in appresso i rapsodi, od i cantori lo recitarono nella foggia medesima, sapendolo a memoria. Deliberarono alfine di scriverlo e di ri-

(1) * Allorchè fu scritta questa dissertazione ignoravasi la chiave dei geroglifici o caratteri egiziani, che sembra essersi ora scoperta da Champollion, e della quale avrem occasione di fare qualche cenno. — (2) *Ita Tacit. Lucan. Q. Curt. Plutarch. Plin. Mela. alii.* — (3) *Joseph l. 1. contra Appion.*

durlo in un corpo tal quale noi l'abbiamo; e quest' è l'asserzione di Giuseppe. È certo che il più antico storico della Grecia non apparve che verso il tempo della guerra dei Persiani contro i Greci. S. Clemente d'Alessandria (1) sostiene che Anassagora è il primo tra i Greci il quale abbia scritto qualche cosa. Temistio vuole (2) che sia stato Anassimene, e che prima di lui fosse una vergogna lo scrivere libri. Plinio (3) pretende che Cadmo di Mileto sia il primo storico greco che apparisse. La favola e la poesia furono in onore lungo tempo prima della storia e della filosofia, come lo osserva Strabone (4). I primi storici mescolarono anche la favola colla loro storia per farla meglio gustare ai popoli avvezzi alle finzioni. In siffatta guisa Omero ha trattato la storia della guerra di Troia; egli vi ha mischiata la favola, e le ha date le piacevolezze della poesia.

Storie antiche trasformate in favole.

È vero che malgrado delle circostanze favolose, le quali involgono l'antica istoria, noi vi scopriamo diversi tratti della storica verità: ma quanti fatti importanti ci si danno soffocati sotto le finzioni dei poeti? E le stesse verità storiche che veggiamo a traverso del velo delle favole, come le distingueremmo noi senza il soccorso delle divine Scritture, che ci riferiscono le cose nella loro naturale semplicità? Senza di ciò, come vedremmo noi Saturno in Noè; Sem in Plutone od in Tifone, e Jafet in Nettuno? Mosè pure ci scopre la sorgente della favola di Saturno mutilato da Giove in ciò che egli dice di Noè trovato ignudo da Cham, uno de' suoi figliuoli. Nettuno, dio del mare, è lo stesso che Jafet, padre dei popoli che abitarono le isole delle nazioni (5). Saturno e Rea indicano Adamo ed Eva, o piuttosto Noè e la sua moglie. I giganti che dichiarano la guerra a Giove e che impongono monti a monti per assediare il cielo, sono coloro che imprendono a fabbricare la Torre di Babele.

La favola di Iside e di Osiride nell'Egitto, quella di Venere e di Adonide nella Fenicia; quella di Cinira, padre di Adonide, vinto da Apollo; quella del ratto d'Europa; e l'altra dell'esposizione e della libertà di Andromeda sono antiche storie travestite con favole. L'età del-

(1) *Clement. Alex. lib.* 1. *Stromat.* — (2) *Themis. Orat.* 20. — (3) *Plin. lib.* VII. *c.* 56. — (4) *Strabon. lib.* 1. — (5) *Genes.* X. 5.

l' oro, l' età dell' argento, quella del ferro, il Chaos degli antichi Greci, tutto ciò è desunto dalle storie che ci furono conservate da Mosè. Hyrieo, che accoglie ospitalmente Giove e Mercurio nascosti sotto le spoglie di viaggiatori, è lo stesso che Abramo, il quale riceve gli angeli e merita che Dio conceda un figliuolo a Sara. Mosè è rappresentato nella favola di Bacco, Aronne in quella di Mercurio, e Sansone in quella di Ercole. Gli antichi mostravansi vaghi di troppo acume; amavano l' enimma e la sottigliezza; credevano di dir nulla quando non dicevano qualche cosa di mirabile. Tal pernicioso gusto non ha guastata la storia degli Ebrei: non vi sono scrittori più severi e più gravi di coloro che l' hanno dettata; o per meglio dire, non ci ha scrittore più saggio, più verace, più rispettabile dello Spirito divino che ne è il primo autore. La sua unzione, la sua luce, la sua forza vi si fanno sentire dal principio alla fine; nè mai fu alcun narratore più sublime e più dignitoso dei nostri sacri autori: nè mai storia alcuna ha avuto maggiori caratteri di verità di quella del popolo di Dio.

Conchiusione di questa dissertazione.

Era di grande importanza il dimostrare che gli Ebrei sono i soli depositarii della vera storia dei primitivi secoli, e che gli Egizii, i Caldei, i Fenici, i Cinesi, i Greci ed i Romani non possono produrre, riguardo a sì remoti tempi, storie autentiche e ben continuate. Bisognava mostrare che le antichità egizie, fenicie, assire, cinesi, greche e romane sono assai intricate ed assai dubbiose per disingannar quelli che sono troppo prevenuti in favor delle nazioni, e che nol sono bastantemente in favore degli Ebrei(1).

Coloro i quali credono che il mondo non abbia avuto principio, e s' immaginano che vi sieno stati uomini prima di Adamo, e che vedute siansi diverse rivoluzioni di età, di imperii e di religioni prima di quelle che ci vengono narrate dalla storia, facciano pur plauso a queste loro fantasie; quanto a noi, aspettiamo che ci presentino valide prove di ciò che asseriscono. Quando non si tratta

(1) Si possono vedere sopra lo stesso argomento le *Osservazioni sulla Cronologia*, che porremo subito dopo; ed il *Compendio della storia profana*, che sarà posto in fronte ai maggiori profeti perchè serva di introduzione ai libri profetici.

che di formar sistemi, di far ipotesi e di raffinar l' ingegno, molti ne sono capaci: ma quando si tratta di addur le ragioni di questi sistemi novelli e di sostenerli con prove di fatto, allora sorgono le difficoltà. Il mondo ha in ogni parte impressi i segni della sua novità nelle nuove invenzioni e nei nuovi paesi che di fresco si sono scoperti. I monumenti più inalterabili che sieno nel mondo, i marmi, le monete, le iscrizioni, gli edificii, tutto ciò mostra che il mondo non fu creato da lunghissimo tempo. Si conosce l' origine di quasi tutte le invenzioni più necessarie alla vita; almeno si sa che esse non sono eterne. L' eternità del mondo e della materia non si può nè sostenere, nè comprendere nel sistema che nega la esistenza di Dio come primo principio, del pari che in quello che ne ammette la esistenza.

OSSERVAZIONI

SULLA

CRONOLOGIA

SUGLI ANNI, SUI MESI, SUI GIORNI E SULLE ORE
DEGLI EGIZII, DE' CALDEI, DE' GRECI, DE' ROMANI
E DEGLI EBREI (*).

Riflessioni generali sulla cronologia.

Tutti concordano nell' ammettere i vantaggi e la necessità della cronologia. È noto che senza di essa la storia non è altro che un ammasso confuso di fatti e di racconti ammucchiati gli uni sopra gli altri, la cui unione è più atta a guastar l' intelletto, a disordinar le nostre idee ed a confondere la nostra immaginazione, che a formare il giudizio, a regolar la condotta e ad insegnar la prudenza: il che dee essere il frutto principale dello studio della storia. Ma siccome si cominciò assai tardi a scrivere la storia medesima, e quelli che pei primi la scrissero non si sono gran fatto curati di notar le epoche di ciascun avvenimento, così ne nasce che nello studio dei tempi si scontrano tante difficoltà, principalmente allorquando si vuol conciliare la storia sacra compresa nei libri dell' Antico Testamento con ciò che gli autori profani ci dicono intorno alla antichità dei popoli gentili.

Per porre il leggitore in istato di giudicare del conto che si dee fare della cronologia, esamineremo ciò che vi può essere di certo o di incerto in quella degli Egizii, de' Caldei, de' Greci e de' Romani, coi quali gli Ebrei ebbero maggiori vincoli. Sottoporremo dappoi ad esame

(*) La sostanza di queste osservazioni è tratta da quelle del p. Calmet.

quella degli Ebrei, e noteremo quale sia stata la forma degli anni ed il modo di distribuire il tempo fra questi diversi popoli. Un tal esame servirà di commento ad un gran numero di passi della Scrittura.

Si trovarono autori famosi che dopo lunghe e serie ricerche sulla cronologia rimasero sì poco satisfatti dei loro studii e dei loro lavori, che non ebbero difficoltà di asserire essere impossibile il formare una cronologia esatta e continuata sul solo racconto degli avvenimenti notati nella storia sacra (1), ed a più forte ragione nella storia profana, la quale per l'ordinario non è descritta con tanta minutezza, ed è sempre di un'autorità infinitamente al disotto di quella della Scrittura. Appare da più di un luogo della storia di Giuseppe che gli anni de' Giudici e delle servitù che sotto di essi oppressero gli Ebrei, non sono nè punto nè poco continui ed immediati, essendo stati interrotti da anarchie che precedettero le servitù degli Israeliti (2): è questa pure la opinione di Giulio Africano nella sua cronologia. Isacco Vossio nota che nella storia non si esprime la durata delle cattività e delle anarchie, perchè esse si riguardano come spazii morti e sventurati: *Captivitates et anarchiæ velut spatia mortua et infausta in censum temporis politici non veniunt.* Dice di più, che Giuseppe omette le anarchie, ma non le cattività nelle somme degli anni: *Josephus non captivitates, sed solas omittit anarchias* (3). Il sig. Simon (4) è in ciò dello stesso avviso del Vossio; e crede che non essendo i Libri sacri altro che compendii di memorie molto più estese, non si può stabilire sulla Scrittura una cronologia esatta e certa, perchè le genealogie non vi sono sempre immediate. Si scorgono esempi di queste genealogie tronche nel libro di Esdra (lib. 1. VII. 3), in cui sono omesse (5) alcune

(1) *Isaac Voss. Canon. Chronol. Pro firmo itaque habeatur sacras litteras continere tantum mensuram temporis politici, nec posse ex illis colligi mensuram temporis physici.* — (2) Questa parte della sacra cronologia sarà esaminata nella prefazione al libro dei Giudici. — (3) *Voss. ibid.* — (4) *Hist. critiq. du V. Test. lib.* 1. *cap.* 1. — (5) Ciò si può vedere paragonando questa genealogia con quella che è riferita nel primo libro de' Paralipomeni, VI. 6. 10. Si potrà pur consultare intorno a ciò una tavola genealogica della famiglia di Levi che porremo in un supplemento alla dissertazione sulla successione dei sommi sacerdoti degli Ebrei, che si troverà in fronte al libro dei Paralipomeni.

generazioni; ed in s. Matteo, nel quale mancano molte persone della genealogia di Gesù Cristo.

S. Girolamo [1], in occasione delle diversità che si notano nella cronologia dei re di Giuda e d'Israele, dice che sarebbe un perder tempo l'applicarsi allo studio delle cronologie e l'intertenersi nel conciliare le difficoltà che si scontrano nella cronologia della Scrittura: *Hujuscemodi hærere quæstionibus, non tam studiosi quam otiosi hominis esse videtur.* Egli applica alla sua sentenza ciò che dice s. Paolo: *Neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis quæ quæstiones præstant magis quam ædificationem Dei* [2]. Il Petavio confessa [3] non potersi conoscere che per mezzo di congnietture gli anni che trascorsero dal principio del mondo fino all'era cristiana, perchè la Scrittura, che è il solo fonte da cui si possa cavar questa notizia, non nota esattamente i tempi.

Questa difficoltà e queste ragioni non sussistono meno per riguardo alla storia profana, che per rispetto alla sacra. Si trovano negli autori profani enumerazioni imperfette e genealogie abbreviate. Solino [4] nel catalogo dei re macedoni non annovera che otto o nove re, quantunque ve ne sieno stati infino a ventitrè. Giustino non nota che Belo, Nino e Semiramide sovrani dell'Assiria; e senza nominar gli altri, discende tutto ad un tratto a Sardanapalo. Le cronache della Persia [5] passano sotto silenzio tutto il tempo che trascorse dalla morte di Alessandro il Grande fino al regno di Arsace: essi hanno anche abbreviato di molto il tempo degli Arsacidi, e quando parlano di Arsace, ne parlan come di un persiano che era parente di Dario o d'Artaserse; e non come di un Parto. Si potrà notare in ciò che diremo particolarmente della cronologia degli Egizii, de' Caldei, de' Greci e dei Romani la difficoltà che si incontra nel determinar quella delle loro storie. Si concede che nulla v'ha di certo tra i profani fino al tempo in cui si cominciò a scrivere esattamente la storia ed a stabilire il tempo colle olimpiadi.

L'ignoranza o la infedeltà degli storici profani è senza alcun dubbio la sorgente più ordinaria degli errori, od

(1) *Hieronym. ad Vitalem.* — (2) 1 *Tim.* 1. 4. — (3) *Petav. Ration. temp. part.* 2. *l.* II. *c.* 1. — (4) *Solin. c.* 14. — (5) *Pezron, antiquit. des temps rétab. c.* 8.

almeno dell' incertezza in cui siamo per riguardo alla loro cronologia; ma anche i più esatti ed i più fedeli infra d'essi non hanno sempre posta tutta la cura necessaria nel notar bene il tempo. Talvolta si volle formare il numero rotondo, e si notò positivamente ciò che non si sapeva che ad un dipresso. Invece di trecentoquattro anni, per recarne un esempio, o di dugentonovantotto anni, si scrisse trecento anni: in vece di dire che un principe ha regnato diciannove anni e mezzo, si notarono venti anni. Si trovò pertanto nello spazio di un mezzo secolo, che lo stesso anno fu contato tre volte, dando per esempio ad un principe venti anni di regno, quantunque non ne abbia regnato che diciannove e quattro mesi; se ne danno dieci al successore, quantunque egli non ne abbia regnato che nove e mezzo, ed anche il mezzo si prende sul ventesimo anno del suo predecessore, che in questo modo si conta due volte; nè si lascia, sommando, di dire che questi due regni durarono trent'anni, quantunque in realtà non abbiano durato che ventinove. Nè la Scrittura, nè gli storici profani non notano quasi mai un mezzo anno, nè altre minori parti del medesimo; e ciò ci induce a giudicare o che si lasciarono indietro alcuni anni senza tenerne calcolo, o che se ne misero di più, e che per conseguenza, trattandosi di cronologia, è quasi impossibile il giungere ad una vera precisione.

Un'altra sorgente di difficoltà in questa scienza è la diversa maniera di dividere i tempi presso i varii popoli, alcuni dei quali formarono i loro anni di un mese, altri di quattro, altri di sei. Alcuni formarono un anno della state, ed un altro dell'inverno: questi lo formarono di dieci mesi, e quelli di dodici. Se ne videro anche di quelli che dividevano il loro anno in quattro stagioni; altri non ne ammettevano che tre, ed altri due. Gli uni seguivano il corso della luna pei loro mesi e pei loro anni; gli altri avevano anni solari. Il principio dell'anno non era uniforme dappertutto; e venne cominciato in autunno, in primavera e nel mezzo del verno. La maniera stessa di cominciare il giorno civile ha assai variato; gli uni lo cominciavano a sera, altri a mezzanotte, altri la mattina ed altri al mezzogiorno. Le diverse parti del giorno e della notte furono prese

diversamente: la notte era divisa ora in tre ed ora in quattro vigilie; le parti del giorno erano notate relativamente ai progressi del sole sul nostro orizzonte. Allorquando si cominciò a contar per ore, la diversità non fu men grande.

Gli storici poco giudiziosi o poco istruiti hanno spesso confusi tutti questi anni; e senza notar la differenza degli anni dei popoli di cui parlavano, da quelli che erano in uso nel loro paese, determinarono i tempi con segni equivoci, e con questo mezzo gettarono la confusione nella cronologia e nella storia. Da ciò ebbe origine, giusta la osservazione di Plinio, l'antichità eccessiva che gli Egizii diedero a se stessi, prendendo uno spazio di due mesi per un anno, come noi bentosto lo mostreremo.

Anche dopo le olimpiadi si cadde in errori considerabili per difetto di esattezza, si notarono avvenimenti conosciutissimi col solo numero dell' olimpiade, senza indicare in qual anno preciso di essa sieno accaduti. Si determinò anche il tempo di un'impresa colla relazione che essa aveva con un qualche altro celebre fatto assai conosciuto in quel tempo, ma che essendo ora ignoto lascia necessariamente il lettore nell'incertezza. Ciò appare in Ezechiele [1], il quale, a cagion d' esempio, dà la data alla sua profezia di un anno trentesimo, di cui non si sa nè la relazione nè il punto determinato.

Dopo queste riflessioni generali sulla cronologia, bisogna entrare nelle particolarità di quella dei diversi popoli.

ARTICOLO PRIMO.

Cronologia degli Egizii.

Oscurità della cronologia degli Egizii.

I sacerdoti dell' Egitto erano al principio i soli che componessero gli annali della loro nazione. Essi andavano con tanto riserbo nel comunicarli, che richiedevasi un ordine espresso del re perchè mostrare si potessero agli stranieri. Questi annali furono portati via da Artaserse Oco, re di Persia. Ma l'eunuco Bagoa li vendette ai sacerdoti per una gran somma di danaro [2].

(1) *Ezech.* I. I. Sembra assai verisimile che questo trentesimo anno debba essere contato dal principio del regno di Nabopolassar, che divenne il fondatore di una novella monarchia presso i Caldei. — (2) *Diodor. lib.* XV.

Su queste notizie si potrebbe credere che la cronologia degli Egizii sia la più sicura e la meglio conservata che mai si possa, poichè non si affidava che a dotti personaggi la cura di compilarla, ed essi la conservavano con somma circospezione contro di coloro che avrebbero potuto corromperla. Ma allorquando si passa ad esaminarla, vi si trovano ancora maggiori impacci che in verun' altra. Essi spingono così lungi la loro antichità, che tutti i cronologi sono costretti ad abbandonarli, gli uni assolutamente come il p. Petavio (1) che tratta le lor dinastie da favolose e da inventate a capriccio; gli altri con qualche modificazione e con alcuni cangiamenti, come Eusebio, Africano, Sincello, Scaligero; gli altri finalmente rigettano in parte i loro calcoli, e li ritengono pel resto, come Marsham, il quale non ammette che centoquaranta anni del numero dei trentaseimila e cinquecentoventicinque, a cui Manetone e l' antica cronaca egizia citata da Sincello fanno ascendere la durata delle trenta dinastie dell' Egitto.

Ciò che ci ha di singolare a questo proposito si è, che mentre per l' ordinario la cronologia degli altri popoli si trova troppo breve in paragone di quella di Mosè, quella degli Egizii al contrario trovasi troppo lunga, in guisa che per accomodarla con quella della Scrittura, i Settanta, secondo il giudizio di alcuni autori, hanno espressamente allungata la vita degli antichi patriarchi con un riguardo che ha sparsa poscia una grande confusione nella sacra cronologia. Giuseppe Scaligero (2), dopo di aver seguíto Africano nella disposizione e nel tempo che egli dà alle dinastie degli Egizii, che egli abbrevia e dispone a suo capriccio (3), è costretto a confessare, che per porvi le nove prime dinastie gli farebbero bisogno mille e settecentotrentaquattro anni prima della creazione (4). Eusebio, il quale fu seguíto dai moderni, non fu più esatto dell'Africano da lui copiato; egli ha aggiunto e troncato a quelle dinastie come più credette opportuno. Sincello si querelò altamente dell' infedeltà di Eusebio,

(1) *Doctr. temp. lib.* IX. *cap.* 15. — (2) *Can Isagog. lib.* II. *pag.* 122, *et lib.* III. *pag.* 309. — (3) *Marsham* προκατασκευή, *pag.* 1. — (4) Si legge nel testo dello Scaligero, p. 118, M.CCC.XXXVI, ma il calcolo prova che bisogna leggere M.DCC.XXXIV.

ma non lascia d'imitarlo, ed anche di superarlo, aggiungendo del proprio nomi di re e di anni, e troncando ciò che gli talenta, in guisa che nulla è più confuso e più intricato dell' egizia cronologia.

Anno egizio.

Alcuni antichi per disbrigarsi da questa soverchia antichità pretesero che gli anni egizii fossero molto più brevi dei nostri. Palefate [1] dice che al principio essi non contavano i regni dei loro re che per giorni: per esempio, dopo la morte di Vulcano il suo figliuolo *Elios* regnò quattromila e quattrocentosettantasette giorni che forman dodici anni, tre mesi e quattro giorni. Non si cominciò fra di essi ad aver anni di dodici mesi, se non dappoi che i re ebbero popoli tributarii. Altri pretendono che in origine i loro anni non fossero che di due o di quattro mesi, od anche di un mese lunare: *Quidam lunæ senio (annum terminant) ut Egyptii: itaque apud eos aliqui et singula millia annorum vixisse produntur* [2]. Il re Pisone, dice Censorino, fu il primo che dato abbia quattro mesi all' anno, mentre prima non ne aveva che due, e che in appresso lo stabilì di dodici mesi e cinque giorni: *In Egypto quidem antiquissimum ferunt annum bimestrem fuisse; post deinde a Pisone rege quadrimestrem factum, novissime annum ad XII menses et dies quinque produxisse* [3].

Ma noi duriamo fatica a persuaderci che gli Egizii abbiano avuto il loro anno così imperfetto, come ce lo descrivono questi autori. 1.° Mosè, il quale usciva dall' Egitto ed era istruito in tutta la sapienza degli Egizii, che viveva forse prima del re Pisone, di cui ei parla Censorino, conta sempre gli anni di dodici mesi, ed i mesi di trenta giorni per ciascuno così prima come dopo il diluvio, così in Egitto come altrove, senza che ne' suoi scritti si vegga mai un modo diverso di contare. 2.° Gli Egizii erano persuasi che il mondo era stato creato nel primo giorno in cui il sole entra nel segno del cane,

(1) *Palæphati fragmenta ex Chronic. Alex.* Μετὰ δὲ τελευτὴν Ἡφαίστου ἐβασίλευσεν Αἰγυπτίων ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὀνόματι Ἥλιος, ἡμέρας δ, υ ο ζ, ὡς εἶναι ἔτη ι β', μῆνας γ', ἡμέρας δ'· οὐ γὰρ εἴδησαν οἱ Αἰγύπτιοι ποτε ἄλλον τινὰ ἀριθμὸν ἐν τῷ ψηφίζειν, ἀλλὰ τὰς περιόδους τῶν ἡμερῶν εἰς ἔτη ἐψήφιζον. Οἱ γὰρ τῶν ι β' μηνῶν ἀριθμοὶ μετὰ ταῦτα ἐπινοήθησαν ἐξότε ὠνομάσθη ὑποτελεῖς εἶναι τοὺς ἀνθρώπους τοῖς βασιλεῦσι. — (2) *Plin.* l. VII. c. 48. — (3) *Censor. de die natali.*

appellato *Sothis*(1) nel loro paese: ed era questo il primo mese del loro anno: *Egyptiis principium anni, non Aquarius ut apud Romanos, sed Cancer: nam prope Cancrum est Sothis, quam Græci canis sidus dicunt. Neomenia autem est ipsius Sothidis ortus, quæ generationis mundi ducit initium* (2).

L' anno egizio era dunque già formato, ed il suo primo mese si chiamava *Sothis* prima che gli si desse il nome di *Thoth*, o di Mercurio. Si riguardava questo mese come quello del principio del mondo. Nè è già Mercurio il quale abbia introdotta questa tradizione; essa è antica al par della nazione egizia, e per conseguenza gli anni di questo popolo ebbero sempre una rivoluzione di giorni che si rinnovava in quel tempo in cui scorgevasi decrescere il Nilo al levar della canicola, che di tutte le stelle fisse è la più lucente e che sembra regnare su tutti gli altri astri secondo la espressione di Plutarco: *Isis apud eos sidus est, quod ægyptiace Sothis, græce Astrokyon dicitur, quod in reliqua etiam sidera regnare videtur* (3). E certamente se *Thoth* od il Mercurio egizio non visse che dopo Mosè, come lo pretendono alcuni cronologi, bisogna necessariamente abbandonare la sentenza che lo fa autore dell' anno composto di dodici mesi e di trecentosessantacinque giorni, posciachè quest' uso era fuor di dubbio stabilito nell' Egitto prima di Mosè.

Non bisogna dunque fare gran caso se i sacerdoti di Tebe, che levavano a cielo la loro antichità sollevandola anche al di sopra di quella degli altri Egizii, sostenevano che il lor Mercurio o *Thoth* avesse regolato l' anno civile sul corso del sole, e gli avesse data una forma regolare di trecentosessantacinque giorni, e che per riconoscenza di questo beneficio si fosse appellato col suo nome il primo mese dell' anno civile (4). V' ha molta probabilità che Mercurio desse soltanto all' anno egizio qualche forma per riguardo alla religione, attribuendo a ciascuno dei dodici mesi, di cui era composto, dodici divinità che vi presedevano, e che egli inventasse altresì il grande anno dei trentaseimila e cinquecentoventicinque anni.

(1) Σώθις. — (2) *Porphyr. de Nymph. antro p.* 123. *Edit. Holl. Vide etiam Solin. Polyhist. c.* 35, *et Macrob. l.* 1. *c.* 21. — (3) *Plut. de Iside*, Ἀστροκύων. — (4) *Diodor. Sicul. Bibl. l.* 1. *Strab. l.* XVII.

Jamblico[1] cita Manetone che gli attribuisce quest' ultimo ritrovato; e quanto alla distribuzione dei dodici mesi dedicati ad altrettante divinità, Strabone[2] nota che i sacerdoti di Tebe riferivano a Thoth tutto l' onore del regolamento dell' anno per ciò che appartiene alle cose sacre.

La reverenza che si ebbe per questa superstiziosa disposizione di Mercurio[3] fece sì che in appresso i sacerdoti non vollero ammettere la intercalazione di un giorno che si giudicò conveniente di fare ogni quattro anni; in guisa che il loro anno sacro era diverso dall' anno civile, e le loro feste variavano sempre. Ora affinchè l' anno sacro tornasse allo stesso punto del civile facea d' uopo di mille e quattrocentosessant' un anni sacri, che ne formano mille e quattrocentosessanta civili, perchè nel numero di questi mille e quattrocentosessanta anni civili sono trecentosessantacinque giorni intercalari; ed è ciò che si appella il grand' anno egizio. Di questo grand'anno moltiplicato per venticinque, secondo il cielo lunare egizio, si forma quello dei trentaseimila e cinquecentoventicinque anni di cui si è parlato.

Quanto ai cinque giorni aggiunti all' ultimo mese dell' anno egizio, non è sì facile il poter indicare l' autore di siffatta invenzione. I sacerdoti di Tebe ne danno la gloria a *Thoth;* Censorino la attribuisce al re *Pisone*, ed Eusebio ad *Aseth,* che viveva, secondo la sentenza di lui, al tempo di Isacco, o secondo quella di Marsham, ai tempi di Giosuè. Non si può, come a me sembra, conciliare questa diversità se non dicendo che *Pisone* ed *Aseth* sono gli stessi, e che Mercurio diede norma soltanto all' anno in ciò che riguarda la religione e l' ordine delle cerimonie. Marsham (4) dimostra che secondo il computo di Censorino, il primo mese di Thoth concorre coll' anno tremila e trecentonovantadue del periodo Giuliano, il qual anno corrisponde al tempo dei Giudici d' Israele; ed in siffatta maniera il costume di introdurre un giorno intercalare in capo a quattro anni, e fors' anche quello di aggiungere cinque giorni alla fine dell' ultimo mese, non sarebbe ancora stato in uso nell' Egitto ai tempi di Mosè; ma non si può dubitare che almeno fin d' allora i mesi

(1) *Jamblic. de Myst. Ægypt. de Diis.* — (2) *Strab. lib.* XVII. *Vide et Macrob. Somnium Scipionis.* — (3) *Geminius.* — (4) *Secul.* XI.

non fossero di trenta giorni, e che non si seguisse il corso del sole nella disposizione dell' anno.

L' anno egizio cominciava in autunno, come pare da ciò che Macrobio fa dire ad Oro interlocutore, che i cinque giorni dagli Egizii aggiunti alla fine dell' anno si collocavano tra il termine d' agosto ed il principio di settembre: *Explicitis duodecim mensibus, id est trecentis sexaginta diebus exactis, reliquos quinque dies inter augustum atque septembrem anno suo reddunt* (1). Ciò proveniva dalla persuasione in cui erano sempre stati che il mondo aveva cominciato in quella stagione: *Quod tempus sacerdotes natalem mundi judicaverint, id est tertium decimum calend. sept.* (2). Essi davano a ciascun segno dello zodiaco lo stesso dio che vi aveva preseduto, e che vi si era trovato fin dal principio del mondo. Il sole aveva per domicilio il Leone (3), Mercurio la Vergine, Venere la Bilancia, Marte lo Scorpione, Giove il Sagittario, Saturno il Capricorno: *Sic factum est ut singuli eorum signorum domini esse dicantur, in quibus cum mundus nasceretur, fuisse creduntur* (4). Giuseppe (5) espone una siffatta credenza degli Egizii parlando del diluvio.

Gli Egizii non davano all' anno che tre stagioni, cioè l' inverno, la primavera e l' estate; si nominava fra loro Pallade *Tritogeneia* a motivo di queste tre stagioni.

Il costume di contar per settimane è antichissimo in tutto l' oriente: *Ab omnibus Orientis populis ab ultima antiquitate usitatum est, ut per septimanas dierum sua facerent computa*, dice lo Scaligero. Esso è in vigore anche al presente in tutto il mondo. I Giudei cominciano la settimana dal sabbato, i Cristiani dalla domenica, i Gentili dal martedì, i Maomettani dal venerdì. L' uso di contare per settimane passò dagli Egizii ai Greci, ai Romani ed a tutti i popoli del mondo; e Dione Cassio ne parla come di un uso universalmente ricevuto: *Id institutum ab Ægyptiis haud ita dudum ad omnes homines dimanavit* (6). Egli ne riferisce l' origine alle sette divi-

(1) *Macrob. Saturn. lib.* I. *cap.* XV. *Aldi. Vide et Censorin. de die nat. c.* 18. — (2) *Solin. Polyh. c.* 35. — (3) *Macrob. Somnium Scipionis l.* 1. *c.* 31. — (4) *Vide et Cicero de Nat. Deor. lib.* II., *et Lactant. divin. instit. lib.* 1. *c.* 4. — (5) *Joseph. Antiq. lib.* 1. *c.* 4. — (6) *Dio. Cass. Hist. Rom. lib.* XXXVII.

nità che nella religione degli Egizii presedevano ai sette giorni della settimana, cioè Saturno, il Sole, Marte, Giove, Venere, Mercurio, la Luna. Ma quest' uso si trova ben più sicuramente presso gli Ebrei nella storia della creazione dell' universo; e Dione si inganna senza alcun dubbio allorquando afferma che quest' usanza si era da non lungo tempo diffusa nel mondo. Il Seldeno ne dimostra con molta ampiezza l' antichità (1).

Modo di contare e di dividere i giorni.

Sono discordi le sentenze intorno al modo con cui gli Egizii contavano i loro giorni. Alcuni son d' avviso che li contassero dall' una mezzanotte all' altra: *Ægyptii et Hypparchus a media nocte in mediam* (2). Altri sostengono che essi seguivano il sistema de' Caldei, i quali cominciavano i loro giorni alla levata del sole. Altri vogliono che usassero di cominciarli a mezzodì, perchè Tolomeo, famoso astronomo egizio, spesso li comincia in questa maniera. Finalmente altri (3) vogliono ch' eglino cominciassero i giorni dalla sera, e che colla sera pur li terminassero. Il Salmasio (4) ha creduto di poter conciliare tutte queste differenze col dire che avendo gli Egizii tutti i loro anni uguali e di 365 giorni e sei ore, il principio del loro anno non era mai fisso, nè per conseguenza il principio dei loro giorni che si contavano durante tutto l' anno, come contati si erano nel primo giorno; in guisa che, per esempio, se quest' anno aveva cominciato a mezzanotte, tutti i giorni dell' anno cominciavano nello stesso modo; ed il seguente anno cominciando sei ore più tardi, i giorni di esso cominciavano la mattina, e così dicasi dei seguenti andando indietro ciascun anno lo spazio di sei ore.

Ameremmo meglio di affermare che la costumanza degli Egizii ha variato su questo proposito; e che negli antichi tempi e prima del dominio dei Persiani e de' Caldei nell' Egitto si contavano i giorni da una sera all' altra, come li contarono anche dopo quest' epoca i popoli vicini all' Egitto, come gli Arabi, i Libii ed i Giudei. Allorquando i Caldei sotto Nabuccodonosor, ed i Persiani sotto Cambise si impadronirono dell' Egitto, vi introdussero il

(1) *Selden de Jure natur., et gent. l.* III. *c.* 19 *et seqq.* — (2) *Plin. lib.* II. *c.* 77. — (3) *Alex. ab Alex. lib.* IV. *c.* 20. *Genial. dierum.* — (4) *Salmas. Exercit. Plin.*

costume di contare i giorni da una mattina all' altra giusta l' usanza di Babilonia. Finalmente dopo Alessandro il Grande ed il regno de' Tolomei si contarono nuovamente i giorni da una sera all' altra. Forse al tempo di Plinio gli Egizii avevano preso dai Romani l'uso di cominciare i giorni a mezzanotte. Se Tolomeo ha cominciato il giorno a mezzodì, lo fece perchè volle seguire il costume degli astronomi e dei matematici.

La pratica di dividere il giorno in ore è più antica in Egitto che in verun altro luogo del mondo. Il nome stesso di *Hora* vien da *Horus*, che è il nome dato dagli Egizii al sole. Vittorino (1) cita Cicerone, il quale dice che Mercurio Trismegisto avendo osservato che il cinocefalo orina dodici volte al giorno, e sempre ad una distanza uguale, e che alza i suoi gridi ad ore regolari, divise il giorno in dodici parti uguali, che si nominarono ore. Quantunque un tal racconto abbia l' apparenza della favola, e che favoloso, come sembra, sia questo animale detto cinocefalo, pure noi nulla troviamo di più antico presso alcun altro popolo su questo costume; e Trismegisto, cui si attribuisce questa invenzione, viveva poco dopo Mosè, se si voglia prestar fede ad Eusebio ed a Marsham.

ARTICOLO II.

Cronologia de' Caldei.

Frammento di Bossuet sull' incertezza della cronologia delle tre antiche monarchie.

Non si può parlare della cronologia de' Caldei senza farvi entrar quella degli Assiri, dei Medi e dei Persiani; in somma, senza parlare di quelle tre grandi monarchie, della loro origine e della loro durata. Il Bossuet ha giudiziosissimamente osservata la incertezza di tutto ciò che se ne dice, ed ha mostrati gli errori dei Greci. Ecco come egli ne parla nel suo *Discorso sulla storia universale* (2). « Ciò che la maggior parte dei » Greci hanno scritto intorno alle tre prime monar- » chie parve dubbioso agli uomini più sapienti della » Grecia. Platone (3) ha mostrato in generale sotto il nome » dei sacerdoti dell' Egitto, che i Greci ignoravano to- » talmente le antichità; ed Aristotile ha posto fra i nar- » ratori di favole coloro che hanno scritto le Assiriache.

(1) *L.* 1. *c.* 21 *et Pausan.* — (2) *Part.* 1. — (3) *Plat. in Tim.*

» **La cagione è che i Greci hanno scritto tardi, e volendo colle loro storie antiche dilettare la Grecia sempre curiosa, le hanno compilate sopra memorie confuse,** » cui si sono contentati di dare un ordine piacevole senza » curarsi troppo della verità.

» Certamente la maniera con cui d'ordinario si dispongono le tre prime monarchie, è visibilmente favolosa; » posciachè dopo che si fece perire sotto di Sardanapalo » l'impero degli Assiri, si fanno comparire sul teatro i » Medi e poscia i Persiani, come se i Medi fossero stati » i successori di tutta la possanza degli Assiri, ed i Persiani si fossero stabiliti rovinando i Medi.

» Ma al contrario sembra certo che allorquando Arbace rivoltò i Medi contro Sardanapalo, non fece che » liberarli senza sottomettere ad essi l'impero dell'Assiria. Erodoto (1) distingue il tempo della loro liberazione » da quello del loro primo re Deioce; e secondo il calcolo de' più valenti cronologi, l'intervallo fra questi » due tempi dee essere stato di circa quarant' anni. È » d'altronde attestato dalla uniforme testimonianza di questo grande storico e di Senofonte (2), per non parlar » qui degli altri, che durante il tempo che si attribuisce » all'impero dei Medi erano nell'Assiria re potentissimi, da tutto l'Oriente temuti, e di cui Ciro ha » prostrato l'impero colla presa di Babilonia.

» Se dunque la maggior parte dei Greci, ed i Latini » che gli hanno seguiti, non parlano di questi re babilonesi; se non danno alcun grado a questo ampio reame » fra le prime monarchie, di cui narrano la serie; finalmente se noi non vediamo nelle loro opere quasi nulla » di ciò che appartiene a quei famosi re Theglathphalasar, » Salmanasar, Sennacherib, Nabuccodonosor, e a tanti » altri sì celebri nella Scrittura e nelle storie orientali, » bisogna attribuirlo od all'ignoranza dei Greci più eloquenti nelle loro narrazioni che accurati nelle loro ricerche, od alla perdita che noi abbiamo fatto di ciò che vi » era di più singolare e di più esatto nella loro storia.

» In fatto Erodoto aveva promessa una storia particolare degli Assiri, che non abbiamo, o essendosi perduta, o non essendosi da lui compilata per difetto di

(1) *Herodot. l.* 1. *c.* 26. 27. — (2) *Id. l.* 1. *Xenoph. Cyrop.* V. VI. *etc.*

» tempo: e si può credere di uno storico così giu-
» dizioso, che egli non avrebbe obbliati i re del secondo
» impero degli Assiri, giacchè lo stesso Sennacherib,
» che era uno di essi, si trova mentovato ancora nei li-
» bri che ci restano di questo grande autore come re
» degli Assiri e degli Arabi.

» Strabone, il quale viveva nell'età di Augusto, ri-
» ferisce ciò che Megastene, autore antico e vicino al
» tempo di Alessandro, aveva lasciato scritto intorno alle
» famose conquiste di Nabuccodonosor, re de' Caldei,
» che egli narra aver attraversata l'Europa, penetrato
» nella Spagna e portate le armi infino alle colonne
» d'Ercole. Eliano nomina Tilgamo, re dell'Assiria, cioè
» senza alcun dubbio Tilgath o Theglat della storia sa-
» era; e noi abbiamo in Tolomeo una enumerazione dei
» principi che hanno occupati i grandi imperi, fra i quali
» si scorge una lunga serie di re dell'Assiria sconosciuti
» ai Greci, e che è facile il render concordi coll'isto-
» ria sacra.

» Se io volessi qui riferire ciò che ci raccontano gli
» annali dei Sirii, un Beroso, un Abideno, un Nicola di
» Damasco, dovrei tenere un troppo lungo ragionamento.
» Giuseppe ed Eusebio di Cesarea ci hanno conservati
» i preziosi frammenti di questi autori e di un infinito
» numero di altri che esistevano interi nella loro età, le
» cui testimonianze confermano ciò che ci dice la sacra
» Scrittura intorno alle antichità orientali, e particolar-
» mente intorno alle storie assire.

» Per ciò che riguarda la monarchia dei Medi, che
» la maggior parte degli storici pongono per la seconda
» nella enumerazione dei grandi imperi come separata da
» quella dei Persiani, è certo che la Scrittura gli unisce
» sempre insieme . . . Il solo ordine dei fatti dimostra
» che bisogna a questo attenersi. I Medi prima di Ciro,
» quantunque possenti e considerabili, erano ecclissati
» dalla grandezza dei re di Babilonia; ma avendo Ciro
» conquistato il loro regno colle forze unite dei Medi e
» dei Persiani, di cui divenne poscia signore per una
» successione legittima, come ha notato Senofonte, sem-
» bra che il grande impero, di cui egli fu il fondatore,
» abbia dovuto prendere il suo nome dalle due nazioni;

» in guisa che quello dei Medi e dei Persiani non sono
» che la stessa cosa, quantunque la gloria di Ciro vi
» abbia fatto prevalere il nome dei Persiani ».

» Possiamo anche considerare, che prima della guerra
» di Babilonia avendo i re dei Medi estese le lor con-
» quiste dal lato delle colonie greche dell'Asia minore,
» essi divennero celebri con questo mezzo fra i Greci,
» che loro hanno attribuito l' impero della vasta Asia,
» perchè non conoscevano che essi fra tutti i re dell'O-
» riente; mentre i monarchi di Ninive e di Babilonia
» più potenti, ma più sconosciuti alla Grecia, furono quasi
» obbliati in quelle storie greche che ci restano; e tutto
» il tempo che trascorse da Sardanapalo infino a Ciro
» venne conceduto ai soli Medi.

» In tal guisa non bisogna più darsi gravezza per conci-
» liare in questo punto la storia profana colla sacra, giac-
» chè riguardo al primo regno degli Assiri la Scrittura
» non ne dice che una parola di passaggio, e non nomina
» nè Nino fondatore di quest' impero, nè, tranne Phul,
» veruno de' suoi successori, poichè la loro storia nulla
» ha di comune con quella del popolo di Dio. Per ciò
» che riguarda i secondi Assiri, la maggior parte dei
» Greci o gli ignorarono del tutto, o per non averli ba-
» stantemente conosciuti gli hanno confusi coi primi.

» Quando ci si opporranno quelli fra gli autori greci
» che dispongono a lor talento le tre prime monarchie,
» e fanno succedere i Medi all' antico impero dell'Assiria
» senza parlar del nuovo, a noi basterà il rispondere che
» essi non hanno in veruna guisa conosciuta questa
» parte della storia, e che non sono meno contrarii ai più
» accurati e più istruiti autori della loro nazione, che alla
» Scrittura.

» E ciò che in una parola tronca ogni difficoltà si è
» che gli autori sacri più vicini pei tempi e pei luoghi
» ai regni dell' Oriente, scrivendo d' altronde la storia di
» un popolo i cui affari sono così misti con quelli di
» que' grandi imperi, quando non avessero che questo
» vantaggio, potrebbero bene impor silenzio ai Greci ed
» ai Latini che gli hanno seguiti.

» Resta ancora da scoprirsi una delle cause dell' oscu-
» rità di queste antiche storie; ed è che siccome i mo-

» narchi dell' Oriente assumevano molti nomi, o, se così
» si vuole, molti titoli, che poscia tenevan luogo in essi
» di nome proprio, ed i popoli li traducevano e li pro-
» nunciavano diversamente secondo i varii idiomi di cia-
» scuna lingua, così storie cotanto antiche, delle quali ri-
» mangono sì poche buone memorie, dovettero essere
» assai oscurate. La confusione dei nomi ne avrà senza
» alcun dubbio introdotta molta nelle cose medesime e
» nelle persone; e da ciò è ingenerata la difficoltà che
» troviamo nel porre nella storia greca i re che ebbero
» il nome di Assuero tanto ignoto ai Greci, quanto noto
» agli Orientali. E chi crederebbe in fatto che Ciassare
» fosse lo stesso nome di Assuero, composto dalla pa-
» rola *Ky*, che val signore, e da *Axare*, che corri-
» sponde manifestamente ad *Axuerus* od Assuero ecc.? »

Ma in qualunque modo si ordini la serie di queste tre famose monarchie, rimarrà sempre fermo che la cronologia non ne potrà mai essere sicura; giacchè alla fine questa non può trarsi che dalla Scrittura, o dagli Orientali, o dai Greci, o dai Latini. Ora la Scrittura non ne dice bastantemente per istabilire una cronologia un po' continuata; degli Orientali non abbiamo che alcuni frammenti per la maggior parte mal sicuri: i Greci, per confessione di tutti, furono troppo poco istruiti di queste materie, e d' altronde avendo scritto assai tardi e trovandosi lontanissimi gli uni dagli altri nei loro calcoli e nelle loro narrazioni, non si può fare conto veruno della loro testimonianza. Finalmente avendo i Latini soltanto copiati i Greci, non possono essere di un' autorità più grande de' Greci medesimi.

Idea che i libri sacri o profani danno della monarchia assira.

E che ci dice la Scrittura dell' antico impero degli Assiri? Essa ci insegna (1) che Nemrod fu un uomo violento ed un gran cacciatore, che divenne celebre in tutto l' Oriente, e che essendosi renduto potente col soggettare uomini in prima liberi, aveva stabilita la sede del suo regno in Babel, od in Babilonia; che egli aveva sotto il suo impero Arach, Achad e Chalanne nella terra di Sennaar. La Scrittura aggiunge (2) che in appresso egli

(1) *Genes.* x. 8 *et seqq.* — (2) *Ibid.* ℣. 11. 12. *De terra illa egressus est Assur, et ædificavit Niniven, et plateas civitatis, et Chale, etc.* (Hebr. alit.) *De terra illa egressus est* (Nemrod) *in Assyriam, et*

portò le sue armi nell'Assiria, che vi fabbricò Ninive, Rochoboth, Chale e Resen. Gli interpreti comunemente attribuiscono ad Assur la fondazione di queste quattro ultime città; ma tutti convengono che Nemrod od i suoi successori se ne rendettero bentosto padroni, e che questi due Stati furono tostamente uniti; giacchè Ctesia e Diodoro di Sicilia affermano che in sul principio Ninive e Babilonia obbedivano allo stesso signore. Da questo tempo in poi la Scrittura nulla dice del regno dell'Assiria infino a Manahem, re d' Israele. Essa allora ci parla di Phul che venne nella terra israelitica e ricevette un tributo da Manahem. Dopo di lui compaiono Theglathphalasar e Salmanasar, che ridussero alla cattività le dieci tribù d' Israele; Sennacherib, che avanzossi infino alle porte di Gerusalemme; Assaradon, che succedette a Sennacherib; finalmente Nabuccodonosor, re di Ninive, il quale sconfisse Arphaxad, re dei Medi, e che sembra essere il medesimo Saosduchino successore di Assaradon. Mentre Sennacherib regnava sugli Assiri, Merodach-Baladan signoreggiava i Caldei; e la Scrittura ci parla dell' ambasceria che egli mandò ad Ezechia (1). In appresso comparve sul medesimo trono il grande Nabuccodonosor, sì famoso nei sacri libri. Ecco ciò che la Scrittura ci narra dei re assiri e babilonesi, di cui gli autori profani non dicono quasi nulla per la parte che spetta a questi tempi: essi ci riferiscono i nomi di alcuni di questi re; ma se vi aggiungono qualche cosa di più, il poco che ne dicono non dà una grande idea della possanza di tali principi.

Si paragoni ora ciò che la storia profana ci insegna intorno ai principii dell' impero dell'Assiria, alla sua estensione ed alle sue forze con quel che la Scrittura ce ne dice; e siamo persuasi che si confesserà o che gli autori profani ci dicono favole, o che ci parlano di un altro impero, od almeno di un altro principio diverso da quello che è notato nella Genesi, x. 10. 11, e che per conseguenza è impossibile il conciliare la storia sacra colla profana per ciò che spetta alla cronologia; e riesce

ædificavit Niniven, *Rochobothhir* (queste due parole ebraiche significano *plateæ civitatis*. Drach), *et Chale*, *etc.* — (1) 4 *Reg.* xx. 12. 2. *Paral.* xxxii. 31. *Is.* xxxix. 1.

anche impossibile il rendere la storia profana concorde con se medesima. Se si ammette la testimonianza di Ctesia[1], bisogna rigettare Erodoto[2]; e se la testimonianza di Erodoto è ricevuta, è d'uopo rigettar quella di tutti gli altri storici che danno all' impero degli Assiri una durata ben più lunga di quella che ad esso dia questo storico, il quale ne stabilisce il principio solamente dopo i regni dei Caldei o degli Arabi, di cui gli altri storici non parlano.

È dunque certo che l'impero degli Assiri durò ben più lungo tempo, e cominciò più presto di quel che non lo dica Erodoto, giacchè noi abbiamo la testimonianza della Scrittura che pone i principii di esso sotto di Nemrod; ma bisogna anche confessare che quest' impero non ebbe principii così magnifici e non fu sì esteso come lo pretendono gli storici. Anche su ciò abbiamo prove chiarissime nella Scrittura, la quale non parla espressamente di quest' impero; ma quello che essa ci narra degli altri re dei dintorni di Babilonia mostra abbastanza ch' eglino erano sommamente deboli. Ai tempi di Abramo[3], Amraphel, re di Sennaar, era uno del numero dei monarchi venuti in soccorso di Chodorlahomor, re di Elam, il quale sembra essere stato ben più potente di Amraphel, giacchè aveva re tributarii perfino nella Palestina. Al tempo dei Giudici, Chusan, re della Mesopotamia, sottomise gli Israeliti[4]; Eglon, re dei Moabiti, li soggiogò pure qualche tempo dopo[5]; ed in appresso Jabin, re di Canaan[6], i Madianiti, i Moabiti, i Filistei ecc., gli uni dopo gli altri li sottomisero. Davide fece la guerra ad Adarezer[7], re di Soba, il cui regno si estendeva dalla parte dell' oriente infino all' Eufrate, ed a ponente fino a Damasco. In tutte queste istorie non si fa motto dei re dell'Assiria; essi non se ne adombrarono mai, nè si mossero, per quante guerre si facessero ben anco sulle loro frontiere: non erano dunque così possenti come persuadere ne vorrebbero gli storici greci.

Per le quali cose sembra chiaro che la cronologia che si è stabilita fin qui sulla testimonianza degli storici è

(1) Ctesia dà 1300 anni di durata all' impero degli Assiri. — (2) Erodoto non ne dà ad esso che 520. Diodoro e Ginstino seguono Ctesia. — (3) *Genes.* XIV. 1 *et seqq.* — (4) *Judic.* III. 8. — (5) *Ibid.* III. 12. — (6) *Ibid.* IV. 2. — (7) 2 *Reg.* VIII. 3 *et seqq.* 1. *par.* XVIII. 3 *et seqq.*

assai incerta, particolarmente in ciò che riguarda la storia degli Assiri.

Osservazioni astronomiche de' Caldei.

I Caldei furon sempre riputati come dotti nell' astronomia; ed i Greci li riguardavano come loro maestri nella cognizione dei tempi. L' antichità delle loro osservazioni astronomiche era famosa al tempo in cui Alessandro conquistava l'Asia, e la rinomanza l' aveva ancor più accresciuta, come spesso accade in simili occasioni. Epigene citato da Plinio affermava che i Caldei facevano ammontare l' antichità di queste osservazioni astronomiche fino a settecentoventimila anni(1). Diodoro di Sicilia(2) non parla che di quattrocentosettantaduemila. Cicerone dice (3) che essi non ne numeravano che quattrocentosettantamila; ma questo numero d' anni è ancora eccessivo; e lo stesso Cicerone accusa in ciò di follia, di vanità e d' imprudenza i Caldei. Aristotele (4), vago di saperne la verità, diede l'incarico a Callistene di spedirgli ciò che trovasse di sicuro su quest' argomento in Babilonia. Callistene gli spedì le osservazioni celesti di 1903 anni dal principio della loro monarchia fino al regno di Alessandro il Grande.

Se vogliasi paragonare questo numero d'anni colla cronologia della Scrittura, si troverà che essa ascende fin verso il tempo della fondazione della torre di Babele, ed al principio del regno di Nemrod, capo dell' impero degli Assiri; dal che si può dedurre questa conseguenza, che i Caldei fin da quel tempo avevano i loro anni regolari di dodici mesi, o di trecentosessantacinque giorni; e che, come pare, l' anno aveva ricevuta quella forma fin dal principio del mondo, posciachè i fondatori dell' impero di Babilonia o di Ninive non poteano aver ricevuto quest' uso che dai primi uomini, i quali avevan vissuto nel loro paese; onde noi veggiamo che essi non hanno mai variato intorno ai loro anni, ciò che dir non si può di verun altro popolo.

Modo di numerare e di dividere i giorni.

I Caldei, i Babilonesi, i Persiani, i Sirii cominciavano i loro giorni alla levata del sole, che era la loro principale divinità, e li finivano nello stesso modo. Non si può affermare se questi popoli avessero l' usanza delle

(1) *Plin. l.* VII. *c.* 56. Le comuni edizioni non leggono che 720 anni; ma il contesto chiarisce che bisogna leggere 700,000. — (2) *Diod. l.* II. *p.* 83. *D.* — (3) *Cic. l.* II. *de Divinat.* — (4) *Apud Simpl. l.* III. *de coelo.*

ore per dividere il tempo del giorno e della notte prima degli Egizii. Non se ne scorge la origine; ma non si dubita dell' antichità delle ore nella Caldea. L' origine che gli Egizii danno a quest' invenzione sembra assai favolosa. Dai Babilonesi e non dagli Egizii la ricevettero i Greci, i quali, al dir di Erodoto (1), presero dai Babilonesi la cognizione della sfera, del quadrante e delle dodici ore del giorno. Si trova nel testo caldeo di Daniele il termine *sciaah*, che è tradotto nella Volgata con *hora: Cœpit cogitare quasi una hora* (2), ecc.; dal che vien confermato quanto noi abbiamo detto intorno all' antichità delle ore presso i Caldei. La Volgata nota pure con molta chiarezza le ore in Tobia, il quale viveva e scriveva sotto l' impero de' Caldei: *Sustinuit quasi dimidiam fere horam* (3); ed anche *Prostrati per horas tres* (4); ma nulla leggiamo di somigliante nel greco.

ARTICOLO III.

Cronologia dei Greci.

Incertezza della cronologia dei Greci.

Quantunque i Greci sieno uno dei più antichi popoli del mondo, e de' più celebri per la erudizione e per l' amore verso la storia, pure non si può negare che essi non vadano posti nel novero di quelli che ne sanno poco della loro vera antichità. Noi tenteremo altrove di sgombrar le tenebre che coprono la loro origine (5); e qui cercheremo di soltanto esaminare i loro tempi storici e la loro cronologia. I Greci stessi pongono da un lato tutto ciò che avvenne prima del diluvio di Ogige, e riguardano tutte le storie anteriori a questo tempo come racconti favolosi ed incerti. Coloro i quali hanno voluto scrivere la storia greca si sono limitati od al tempo che conseguitò la guerra di Troia, come Diodoro di Sicilia, od al ritorno degli Eraclidi nel Peloponneso, come Eforo di Cuma, discepolo di Socrate, nella storia che egli scrisse dei re di Sparta.

(1) *Herod. l.* II. c. 109. Πόλον καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρη τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον Ἕλληνες. — (2) *Dan.* IV. 16. שעה. (Ai nostri giorni si esprime ancora questa parola *ora* nel rabbinico o nell' idioma nazionale de' Giudei. DRACH.) — (3) *Tob.* XI. 14. — (4) *Ibid.* XII. 22. — (5). Ved. ciò che noi diciamo più sotto intorno alla divisione di Javan e de' suoi figliuoli nella dissertazione sullo spartimento dei discendenti di Noè.

Ellanico di Lesbo dispose la cronologia della sua storia sull' ordine della successione delle sacerdotesse di Giunone, la prima delle quali viveva un secolo circa avanti Cecrope. Giulio Africano ha stabilita l' epoca della cronologia degli Ateniesi al diluvio di Ogige, che avvenne sotto il regno di Foroneo, re di Argo, 1020 anni avanti alla prima olimpiade. Finalmente Varrone non riconosce tempi storici fra i Greci se non dopo le olimpiadi.

Ma i Greci furono ben lontani dall' usare anche dopo le olimpiadi tutta la diligenza necessaria per notare esattamente i tempi. I più antichi storici greci che ci restano hanno scritta la loro storia senza porre grande attenzione alla cronologia. Essi raccontano ordinariamente i fatti senza determinarne il principio con un' epoca certa, e senza notarne la serie con anni fissi. In questo numero si debbon porre Erodoto, Tucidide, e Senofonte giusta la sentenza del Marsham. Questi autori sono semplici storici che vivevano prima che si fosse rivolta l' attenzione a determinare la cronologia colla serie delle olimpiadi. Se qualche volta essi parlano di olimpiadi, lo fanno in una maniera indeterminata e senza notare l' anno preciso dell' avvenimento che raccontano.

Gran tempo trascorse dunque (1) innanzi che si cominciasse a conservare i nomi di quelli che avevano vinto nei giuochi olimpici; ed anche ciò si fece per animare gli altri alla virtù con simil segno di distinzione, e non colla mira di determinare l' epoca degli avvenimenti. Il primo che s' avvisasse di conservare i nomi dei vincitori e di comporne il catalogo fu un certo Evanorida (2), il quale non si può dire che abbia vissuto prima della 50.ª olimpiade. Ippia di Elea (3) diede il catalogo dei combattimenti olimpici; ma assai tardi, e senza alcuna valida prova di ciò che asseriva. Platone (4) parla di un Ippia che egli introduce a ragionar con Socrate e che aveva per costume di assistere ai giuochi in Olimpia; ma non essendo Socrate morto che nella 95.ª olimpiade dopo Corebo, l' autorità di quest' Ippia non può essere di un gran peso nella enumerazione che egli fa delle olimpiadi.

(1) *Pausan. Eliac.* 1. — (2) *Idem. Eliac.* 1 *apud. Marsham Saecul.* XVI. — (3) *Plutarc. in Numa.* — (4) *Plato in Hippia.*

Epoca delle olimpiadi.

Il primo vincitore nei giuochi olimpici, che si trova, è Corebo, il quale non vinse che nella 27.ª olimpiade. Da esso lui si prese l'epoca delle olimpiadi, 108 anni circa dopo che esse furono istituite da Ifito, senza che alcuno mai sia giunto a sapere chi fossero coloro che avevano vinto prima di Corebo; la memoria di costui si è avventurosamente conservata per mezzo della sua tomba. Abbiamo anche qualche motivo di dubitare di coloro i quali hanno seguito Corebo, posciachè Daiele, che è il sesto vincitore dopo lui, dee essere annoverato dopo Ifito, che lo coronò nella settima olimpiade.

Si crede che Timeo sia il primo che abbia introdotta nella storia la serie delle olimpiadi. Egli viveva ai tempi di Tolomeo Filadelfo. Si trovano dopo lui Eratostene e Polibio, che fra' greci storici sino a noi pervenuti è il primo che abbia fatto uso delle olimpiadi nella sua storia, cui diè principio nel punto in cui Timeo aveva finito.

Dopo ciò, non dee sembrare strano che la storia antica e la cronologia dei Greci sieno sì incerte, da che i primi tempi delle olimpiadi, le quali sono come l'anima della loro cronologia, sono così poco conosciuti. Si possono stabilire tre epoche delle olimpiadi: la prima è quella in cui furono da principio istituite da Atreo, figliuolo di Pelope, nelle esequie di suo padre, in cui Ercole riportò il premio (1), 346 anni secondo il calcolo di Velleio (2) prima del ristabilimento degli stessi giuochi olimpici per opera di Ifito, di Licurgo e di Cleostene. Ora da questa seconda istituzione infino alla prima olimpiade dei cronologi, in cui Corebo fu vincitore, vi sono 108 anni; onde il vero principio delle olimpiadi è anteriore più di 400 anni alle volgari olimpiadi. S. Clemente d'Alessandria computa 427 anni, Eusebio 430, Sincello 600 prima di Corebo.

Fondazione dei regni di Argo e di Sicione.

Le fondazioni dei regni d'Argo e di Sicione nel Peloponneso sono anch' esse famose epoche della storia greca; ma Marsham dimostra che in tutto ciò che se ne dice vi è molto di falso e di incerto. Pausania assicura (3)

(1) Non si sa se questi sia l'Ercole figliuolo di Giove e di Alcmena, od Ercole uno dei *Dattili* o Coribanti della madre Idea. — (2) *Velleius Patercul. lib.* 1. — (3) *Pausan. lib.* II.

che il primo re d'Argo è Foroneo, figliuolo di Inaco; ed aggiunge che Inaco non era un principe, ma un fiume. Anticlide nomina Foroneo (1) il più antico re della Grecia; ed Acensilao dice che Foroneo l'argivo è il primo degli uomini; ed il poeta Foronide lo appella il padre dei mortali (2). Ai tempi di Platone non si conosceva nulla di più antico nella Grecia (3) di Foroneo e di Niobe. Sincello confessa che le storie greche nulla somministrano prima di Inaco e del suo figliuolo Foroneo, i quali regnarono in Argo.

Così essendo, ne consegue che l'elenco dei re di Sicione, i quali regnato avrebbero nella città di Telchine, nomata dappoi Sicione, è falso; giacchè se non si conosce alcun regno più antico nella Grecia di quello di Argo, ne viene per conseguenza che quel di Sicione, posto dugento anni prima, è favoloso. In Omero si trova Adrasto primo re di Sicione (4).

Il nome di Adrasto si legge nei marmi di Arundel sotto l'anno attico 325. Ecco fin dove può giungere la antichità dei re di Sicione, che erano ancora sotto il dominio di quei d'Argo nel tempo della guerra di Troia (5). Dionigi d'Alicarnasso (6) pone il numero delle generazioni durauti le quali i Pelasghi rimasero nel Peloponneso e nella Tessaglia; ma non essendo regolare la durata di queste generazioni, è impossibile che mercè di esse si determini con certezza quanto tempo questi popoli abbiano abitato quelle provincie.

Anni greci.

Ma come mai la storia e la cronologia dei Greci potrebbero essere sicure, se v'avea tanta ineguaglianza negli anni? Molti non formavano il loro anno che di quattro mesi (7): gli Arcadi lo fecero di un solo e poscia di tre, in guisa che ciascuna delle quattro stagioni formava presso di loro un anno. Quelli della Caria e dell'Acarnania lo formarono talvolta di un mese e talvolta di sei. Ma fin dal tempo di Omero sembra che l'anno dei Greci fosse già di dodici mesi, che, siccome sembra, erano lunari.

(1) *Plin. l.* VII. *c.* 56. — (2) *Apud Clem. Alex. Strom.* I. — (3) *In Timæo.* — (4) *Iliad.* II. v. 572:

Καὶ Σικυῶν', ὅθ' ἄρ' Ἄδρηστος πρῶτ' ἐβασίλευεν.

(5) *Vide Marshami* προκατασκευήν *ad finem.* — (6) *Dionys. l.* I. — (7) *Censorin. de die natali.*

Solone, giusta il racconto di Plutarco [1], avendo notato che i mesi lunari non erano uguali, e che il congiungimento della luna col sole non tornava sempre al punto medesimo, ordinò che quella parte del giorno che precede la congiunzione del sole e della luna fosse attribuita al mese precedente, e che l' altra parte fosse data al seguente; in guisa che il giorno che seguiva il congiungimento si appellava *Neomenia*, od il primo giorno del mese; avendo ciascun mese trenta interi giorni, e l' anno trecentosessanta giorni. Ciò appare da quel che dice Solone a Creso in Erodoto [2], e da quest' enimma di Cleobulo, uno dei sette sapienti [3]:

> D' un genitore istesso
> Nacquer dodici figli, e ognun fu padre
> Di sessanta donzelle:
> Trenta eran bionde e belle,
> Trenta sparute ed adre;
> Tutte di viver sempre ebbero in sorte,
> E pur nessuna non campò da morte.
>
> *Traduz. del Cesarotti.*

L' anno ateniese non era dunque, propriamente parlando, nè solare nè lunare; non solare, perchè l' anno solare è di trecentosessantacinque giorni e sei ore; non lunare, perchè questo non ha che trecentocinquantaquattro giorni, in vece che quello degli Ateniesi ne aveva trecentosessanta. E quando Macrobio e Solino dicono che l' antico anno dei Greci era lunare, ciò significa che i Greci avevano maggior riguardo alla luna che al sole nella disposizione dei mesi e degli anni loro.

Al tempo di Solone si intercalava un mese in capo a tre anni; e quest' è ciò che essi appellavano *trieteris* [4], come se quest' intercalazione si fosse fatta nel terzo anno:

(1) *Plutarch. in Solone.* — (2) *Herodot. l.* 1. *c.* 32.

(3) Εἷς ὁ πατὴρ, παῖδες δὲ δυώδεκα· τῶν δὲ ἑκάστῳ
Δὶς δὴ τριήκοντα διάνδιχα εἶδος ἔχουσαι,
Αἳ μὲν λευκαὶ ἔασιν ἰδεῖν, αἳ δ' αὖτε μέλαιναι·
Ἀθάνατοι δ' ἔτ' ἐοῦσαι ἀποφθινύθουσιν ἅπασαι.

(4) Τριετηρίς. *Censorin. de die natal. c.* 18.

ma noi siamo d'avviso che essa non sussistesse più dopo la correzione fatta da questo legislatore; giacchè essendo allora l'anno di trecentosessanta giorni, non poteva dare un mese intercalare in tre anni, ma soltanto quindici giorni. Questa disposizione dell'anno ateniese fu per lungo tempo in uso; e quantunque Eudossio e Platone avessero imparato dagli Egizii il vero metodo di regolar l'anno secondo il corso del sole, come lo osserva Strabone (1), pure prevalse l'antica usanza, talmente che ai tempi ancora di Demetrio di Falera l'anno ateniese non era che di trecentosessanta giorni, come si scorge in Plinio (2), il quale narra che si eressero a questo filosofo tante statue quanti erano i giorni dell'anno, cioè trecentosessanta: *Trecentas sexaginta statuere . . . . nondum anno hunc numerum excedente.* Ma verso questo medesimo tempo Callippo diede trecentosessantacinque giorni ed un quarto all'anno (3); il che fa giudicare che appunto allora si ammettesse fra i Greci il metodo degli Egizii. Essi aggiunsero ai trecentosessantacinque giorni un giorno dopo il quarto anno; il che gli fece dare il nome di *penteteris* (4), come se questo accadesse nel quinto anno. Si vide in appresso che questa intercalazione non toglieva tutte le difficoltà, e che restava ancora qualche spazio di tempo non compreso nell'anno regolare di questa maniera; e ciò fu causa che si inventassero i grandi anni dei Greci, quello, a cagion d'esempio, di Metone, che era di diciannove anni, quello di Filolao di cinquantanove, quello di Callippo di settantasei, e quello di Ipparco di trecentoquattro anni.

Gli Achei cominciavano il loro anno al levarsi delle Pleiadi, cioè dal principio dell'estate, e gli Ateniesi lo cominciavano dall'equinozio di primavera (5); i loro giorni si contavano da una sera all'altra, e l'anno era diviso in quattro stagioni, nella primavera, nell'estate, nell'autunno e nell'inverno.

(1) *Strab. l.* XVII. Ἠγνοεῖτο τέως ὁ ἐνιαυτὸς παρὰ τοῖς Ἕλλησι, ὡς καὶ ἄλλα πλείω, ἕως οἱ νεώτεροι ἀστρόλογοι παρέλαβον παρὰ τῶν μεθερμηνευσάντων εἰς τὸ ἑλληνικὸν τὰ τῶν ἱερέων ὑπομνήματα. — (2) *Plin. lib.* XXXIV. *c.* 6. — (3) *Censorin. c.* 19. — (4) Πεντετηρίς.

— (5) *Atticus occasum spectat, Babylonius ortum,*
Nox media Ausoniis, media at lux perplacet Umbris.

Modo di dividere il giorno.

Non si parlava ancora delle ore del giorno al tempo di Omero [1]. Questo poeta divide la notte in tre parti, ed il giorno nella stessa maniera; e nota in quest' ultimo l' aurora od il mattino, il mezzogiorno e la sera [2].

Anassimene ed Anassimandro ricevettero dai Babilonesi il costume di contare per mezzo di ore [3]. Anassimandro trovò pel primo il quadrante solare, e lo collocò nella città di Sparta in un luogo ben esposto al sole, onde notare i moti di quest' astro e gli equinozii. Si trova in Omero il nome di *ora*, ed egli appella *le ore portinaie del cielo;* ma bisogna ciò intendere delle stagioni dell' anno, che sono appellate *horæ* presso gli antichi Greci. Nella religione dei Latini si formò una dea appellata *Hora*, che fu data per isposa a Quirino; onde Ovidio cantò:

. . . Horamque vocat, quæ nunc Dea juncta Quirino.

Essa presiedeva alle porte del cielo col dio Giano:

Præsideo foribus cœli cum mitibus Horis.

Non v' ebbe in sulle prime che una dea nomata *Hora* o *Nersilia*. In seguito se ne adorarono tre sotto i nomi di *Eunomia, Dice* ed *Irene*, e si finse che fossero figliuole di Giove e di Temide [4]:

Et Jovis et Themidos Horæ de semine natæ,
Eunomia atque Dice atque Irene dives....

Queste tre Ore segnavano le tre parti dell' anno, la primavera, l' estate e l' inverno; ma essendosi dappoi diviso il giorno in cinque parti, si formarono anche cinque dee sotto il nome di *Ore*, e si divise l' anno in cinque stagioni. Finalmente bisognò riconoscerne dodici allor-

(1) *Iliad.* x. 252.

. . . . Παρῴχηκεν δὲ πλέων νὺξ
Τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται.

(2) *Iliad.* XXI. 110:

Ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ Μοῖρα κραταιὴ,
(Εσσεται ἢ ἠῶς, ἢ δειλη, ἢ μέσον ἦμαρ.)
Οππότε, κ. τ. λ.

(3) *Laertius ex Phavorino.* — (4) *Hesiod. Theogonia,* 899:

Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
Αἵτ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι.

quando si adottò l' uso di dividere il giorno in dodici ore uguali. Questa religione è molto più antica presso i Greci, che presso i Latini. Porfirio in Eusebio (1) afferma che vi sono ore di due sorta, celesti le une e terrestri le altre; le prime stanno al servizio di Giove, ed aprono le porte del cielo; le seconde sono ancelle di Cerere, e portano due panieri, l' uno pieno di fiori per dinotare la primavera, e l' altro pieno di spiche per significare l' estate. Posciachè si ricevette l' uso degli orologi non si diede più comunemente alle ore il nome di *horæ*, ma di *signa*, di segni o di note; ed esse erano ordinate a gradi, ed in una distanza uguale nel quadrante su cui erano incise.

ARTICOLO IV.

Cronologia de' Romani.

Epoca della fondazione di Roma.

La storia antica delle nazioni che popolarono l' Italia è ingombrata da siffatte tenebre, che tutte le cure e tutta la diligenza degli antichi e dei moderni scrittori non hanno mai potuto dissiparle. L' origine stessa della città di Roma e la cronologia de' suoi primi re sono così incerte, che non si saprebbe che cosa credere. Se prestiamo fede ad Agatocle di Cizico, a Strabone, al Cluverio, Enea non approdò giammai in Italia; non vi furono nipoti di *Numitore* che portassero il nome di *Romolo* e di *Remo*; la città di Roma fu edificata dagli Arcadi, che Evandro condusse nell' Italia, e che si arrestarono sulle sponde del Tevere. Il tempo della sua fondazione è poco conosciuto al pari del nome del suo fondatore; e ciò non dee recar maraviglia, perchè non ci ha scrittore alcuno antico presso i Romani, che ne abbia scritta la storia o la favola, come osserva Dionigi d'Alicarnasso (2), il quale con maggiore accuratezza degli altri ha fatto ricerca delle romane antichità. Non si studiò bene l' epoca della fondazione di Roma se non sotto Marco Porcio Catone, che fu console l' anno cinquecentocinquantanove dopo la medesima fondazione. Egli la colloca quattrocentotrentadue anni dopo la presa di Troia; ma siccome questa presa confrontata col tempo della prima olimpiade è un punto di cronologia assai incerto, se ne può dedurre una in-

(1) *Euseb. Præpar. l.* III. *c.* 11. — (2) *Dionys. l.* 1.

certezza ancor più grande intorno all' anno della fondazione di Roma, che alcuni pongono trecent' ottantaquattro anni dopo la distruzione di Troia, trentott' anni avanti la prima olimpiade, od il quarto anno della prima olimpiade, od il terzo od il quarto della seconda olimpiade, od il terzo anno della sesta [1], od il primo od il secondo della settima, od anche più presto, o più tardi, giacchè nulla ci ha di sicuro in questo argomento [2].

Anni dei Romani.

Gli antichi popoli dell' Italia non avevano uniformità alcuna sul modo di regolare i loro anni [3]; quelli di Lavinio lo formavano di tredici mesi, o di trecentosettantaquattro giorni; quelli dell' Umbria, di quattordici mesi. L' anno di Romolo era di dieci mesi [4] come quello degli Albani; era composto di trecento giorni, cominciava in marzo e continuava fino in dicembre, che era il decimo ed ultimo mese. Numa Pompilio diede dodici mesi all' anno, e lo formò di trecentocinquantacinque giorni. Giunio in Censorino attribuisce al re Tarquinio (non dice a quale dei due) questa riforma, in cui si aggiunsero gennaio e febbraio ai dieci mesi che prima componevano l' anno. Si ordinò d' aggiungere ogni due anni un giorno a febbraio per rendere l' anno civile uguale all' anno naturale; ma si vide bentosto che questa intercalazione non bastava; e si diede ai sacerdoti l' incarico di aggiungere, come essi il giudicassero opportuno, alcuni giorni all' anno per renderlo compiuto. La negligenza o l' ignoranza dei sacerdoti fece nascere in appresso una sì grande confusione nell' anno, che Giulio Cesare fu costretto a riformarlo ed a dargli trecentosessantacinque giorni ed un quarto, con cui si formò un giorno intercalare in capo a quattro anni; e questo appellossi l' anno *Giuliano* formato sull' anno egizio.

Gli antichi Romani cominciavano il loro anno in marzo; ma poscia si cominciò in gennaio [5]. Ovidio dice che

(1) Il terzo anno della sesta olimpiade finisce coll' anno 3961 del periodo Giuliano, 753 prima dell' era volgare: gli è in quest' anno che il sig. Lancelot e molti altri cronologi pongono la fondazione di Roma.
(2) * Intorno all' incertezza dell' epoca della fondazione di Roma e dei primi secoli della storia romana veggasi l' *Histoire Romaine de M. B. G. Niebuhr, traduite de l'allemand par M. P. A. de Golbéry, etc. Paris, Levrault*, 1830, *in* 8.° — (3) *Censor, de die nat.* — (4) *Ovid. fast. l.* III. 121:

Annus erat decimum cum luna receperat orbem:
Hic numerus magno tunc in honore fuit.

(5) *Alex. ab Alex. Genial. dier.* c. 24.

l'anno ricomineiava col sole, perchè in gennaio il sole a noi si avvicina:

Principium capiunt Phœbus et annus idem.

Per ciò che riguarda le magistrature, esse non avevan sempre principio in gennaio. Sotto i consoli P. Ebuzio e Q. Servilio gli uffiziali della repubblica entravano in carica alle calende di agosto; sotto il governo dei decemviri alle idi di maggio, ed in appresso alle idi di dicembre; e questo metodo durò infino alla seconda guerra punica, in cui il principio dell' anno pei magistrati si stabilì alle idi di marzo. V' ebbe ancora in appresso qualche varietà, e si vide cominciare il governo ora alle calende di luglio, ed ora a quelle di ottobre, finchè tornossi finalmente, nell' età d'Augusto, alle calende di gennaio. Sotto il regno di Nerone il senato ebbe la debolezza d' ordinare che si cominciasse l' anno in dicembre per onorare la nascita di questo principe. Si tenne maggior costanza nelle cerimonie della religione; e si continuò nel primo giorno di marzo, che era il principio dell' anno di Romolo, a cangiar le foglie d' alloro ed a porne di nuove sui fasci dei consoli, alla porta del re dei sacrificii, dei sacerdoti di Giove e delle Vestali; e queste accendevano solennemente in quel giorno il fuoco sacro ed eterno che avevan cura di mantenere.

Mesi romani.

I mesi non hanno variato meno degli anni fra i popoli dell' Italia. Gli Albani davano trentasei giorni al mese di marzo, dodici a maggio, ventotto ad agosto, diciassette a settembre. Quelli di Tuscolo davano a luglio trentasei giorni, e trentadue ad ottobre, al quale ne davano trentanove quelli d'Aricia.

Il mese di marzo, che era il primo dell' anno, divenne il terzo per la riforma di *Numa*, così come lo era presso gli Albani. I Sabini ed i Peligui (popoli dell'Abruzzo citeriore) gli diedero il quarto grado; i Laurenti ed i Falisci lo posero nel quinto; gli Ernici nel sesto, e gli Equicoli nel decimo (1). L' adulazione fece spesso cangiare

(1) *Ovid. Fast. lib.* III. 87.

Quod si forte vacat, peregrinos inspice fastos:
Mensis in his etiam nomine Martis erit,

i nomi dei mesi. Si diedero i nomi di *Giulio* e di *Augusto* al *quintile* ed al *sestile:* aprile portò per qualche tempo il nome di Nerone, e maggio quello di Claudio; ottobre fu appellato Domiziano, e settembre Tacito. Sotto l'impero di Commodo alcuni adulatori diedero il suo nome ad agosto, quello di Ercole a settembre, e quel di *Invincibile* ad ottobre. Novembre fu nomato *Exuperatorius,* e dicembre *Amasonius;* ma di tutti questi cangiamenti non sussistettero che quelli di luglio e d'agosto. I Romani avevano cinque stagioni, la primavera, l'autunno, l'estate, il verno ed il solstizio d'inverno, ossia il tempo in cui i giorni sono più corti, *bruma.*

Essi non contavano per settimane; ed aveano tre termini per segnare i giorni di ciascun mese; cioè le *calende,* le *none* e le *idi.*

Le calende erano sempre il primo del mese. Nei mesi di marzo, di maggio, di luglio e di ottobre i sei primi giorni appartenevano alle none; gli altri mesi dell'anno non avevano che quattro giorni prima delle none. Dopo le none infino alle idi vi eran sempre otto giorni; e ciò che restava dopo le idi era numerato relativamente alle calende del mese che seguiva.

Divisione del giorno.

Gli Ausonii, antichi popoli dell'Italia, e dopo d'essi i Romani cominciavano i loro giorni a mezzanotte e colla susseguente la finivano. I popoli dell'Umbria e della Toscana li cominciavano e li finivano a mezzo giorno. Molto però tardossi a dividere il giorno in ore: esso dividevasi prima in quattro parti, e lo stesso accadeva della notte; e dopo ancora che si ebbe diviso il giorno intero in ventiquattro ore, e divenne frequente l'uso dei quadranti e delle clepsidre, si continuò nell'esercito a contare le quattro vigilie della notte, secondo la consuetudine. Si vide anche presso i Romani l'uso di contare dodici ore disuguali durante il giorno, cominciando la mattina e terminando la sera; e si adoperò nello stesso modo colla notte, cominciando la sera e terminando la mattina. Le

Tertius Albanis, quintus fuit ille Phaliscis,
Sextus apud populos, Hernica terra, tuos.
Inter Aricinos Albanaque tempora constat,
Factaque Telegoni mœnia celsa manu.
Quintum Laurentis, bis quintum Æquiculus acer:
A tribus hunc primum turba forensis habet.

dodici ore del giorno erano più lunghe di quelle della notte, o viceversa, secondochè il giorno era più lungo della notte, o la notte più lunga del giorno. Siamo assicurati [1] che gli antichi avevano orologi siffattamente disposti, che quantunque il giorno fosse o più lungo o più breve, essi segnavano le ore con una sì giusta proporzione, che la sesta era sempre la metà del giorno in qualsivoglia stagione dell' anno. Quest' invenzione viene attribuita ad Anassimene di Mileto.

Non è facile il notare quando in Roma si cominciasse l' uso de' quadranti solari: certo è che non se ne videro di pubblici prima di quello che Marco Valerio vi portò dalla Sicilia; ed anche da questo non si trasse tutto il profitto che se ne sperava, perchè essendo fatto pel clima della Sicilia, si trovò difettoso in Roma. L. Filippo ne fece fare un altro; P. Cornelio Nasica fe' costruire una clepsidra, od un orologio ad acqua per segnar le ore della notte e dei tempi in cui non appariva il sole; e dopo una siffatta epoca questa invenzione andò sempre più perfezionandosi.

ARTICOLO V.

Cronologia degli Ebrei.

Vantaggio della cronologia degli Ebrei.

Siccome il nostro principale divisamento è quello di esaminare la cronologia degli Ebrei, così tutto ciò che abbiamo finora detto non dee essere considerato che come una disposizione a quest' esame. La cronologia degli Egizii, de' Caldei, de' Greci e de' Romani non ci importa qui se non in quanto essa ha legame e relazione collo studio della Scrittura.

Gli Ebrei, quando non si considerino che come un popolo particolare, e non si abbia riguardo alla religione, hanno tuttavia grandi vantaggi sugli altri popoli per ciò che spetta alla certezza della loro origine e della loro antichità. I primi autori di questa nazione hanno vissuto in un paese in cui la tradizione dei grandi avvenimenti che accaddero nel principio del mondo si è meglio conservata che in verun altro luogo del mondo. La Caldea fu sempre curiosissima delle sue antichità. L' astronomia, che sempre

(1) *Alex. ab Alex. Genial. dier. l.* IV. c. 20.

si è coltivata in questo paese, e la presenza dei primi uomini che quivi vissero non hanno contribuito poco alla certezza della sua storia e della sua cronologia.

Abramo avea dimorato settantaquattro o settentacinque anni nella Caldea: egli aveva potuto conversare se non insieme con Sem, almeno col suo figliuolo Arphaxad nato subito dopo il diluvio. Isacco, figliuolo d'Abramo, sposò Rebecca, donna piissima, che era dello stesso paese, ed egli spedì Giacobbe nella Mesopotamia, ove questi potè confermarsi nella cognizione di tutto ciò che aveva imparato da suo padre. Giacobbe discese nell'Egitto con tutta la sua famiglia; la quale vi rimase separata dagli Egizii, sempre nella speranza della visita e della liberazione che le erano state promesse da Giuseppe: *Post mortem meam Deus visitabit vos, et ascendere vos faciet de terra ista, ad terram quam juravit Abraham, Isaac et Jacob* (1). In aspettazione di questo soccorso la loro cura principale era quella d'istruire i loro figliuoli intorno alla vita, all'età ed alla genealogia dei loro antenati.

Durante questo intervallo, Dio si formò un personaggio capace di far conoscere agli uomini le sue volontà e di trasmettere ai posteri la cognizione di quelle verità essenziali che cominciavano ad alterarsi, e che correvano pericolo di essere bentosto obbliate anche dagli Ebrei. Mosè, istruito in tutta la sapienza degli Egizii ed in tutta la tradizione del suo popolo, sostenuto ed inspirato da Dio, ci descrive la durata della vita dei patriarchi prima e dopo il diluvio, e ci dà una storia di una verità infallibile, che rinchiude tutto ciò che avvenne di considerabile, almeno per riguardo alla religione ed alla repubblica degli Ebrei, dal principio del mondo infino alla sua morte.

Dopo Mosè, quantunque non si abbia più una storia così continuata, cionullameno se ne ha quanto basta per formarne una serie ed una successione di avvenimenti colle loro note cronologiche infino al tempo di Ciro, in cui la storia sacra cessa per ricominciare con Dario figliuolo di Istaspe, e poscia co' Maccabei. Il principale vantaggio di questa storia e di questa cronologia consiste

(1) *Genes.* L. 23.

nell' avere un' autorità divina, e perciò tale che non è permesso di formare il minimo dubbio sulle epoche che ci sono chiaramente in essa notate. Essa ha un gran numero di punti fissi ed invariabili, mentre nell' istoria profana non se ne trova forse un solo, su cui non si possano formare gravissime difficoltà.

Difficoltà della cronologia degli Ebrei.

Il più grande impaccio che s' incontri nella storia e nella cronologia sacra consiste nel conciliarla colla profana, e nel fare una buona scelta tra i diversi monumenti che ci descrivono la cronologia della Scrittura; giacchè il testo ebraico de' Giudei, la versione dei Settanta ed il testo samaritano trovandosi fra loro differenti, è d' uopo nondimeno determinarsi a qualcheduno di questi esemplari in preferenza degli altri, od almeno combinare le migliori lezioni di questi tre esemplari.

Quanto alla prima difficoltà, che consiste nel conciliare la storia profana colla sacra, essa non dee sembrare di una grande conseguenza; giacchè quantunque sia vantaggioso l' accordar l' una coll' altra in tutti o nella maggior parte de' suoi punti, nondimeno se ciò non si potesse ottenere, tutto l' inconveniente ricadrebbe sulla storia profana, la quale non avendo da se medesima che una autorità umana, non potrebbe portare alcun pregiudizio alla divina autorità della Scrittura; e se si trovassero in queste due storie contraddizioni tali che non si potessero a verun patto render concordi, converrebbe senz' alcuna esitazione rigettar la colpa dell' incompatibilità dei racconti sulla storia profana in favore dell' istoria sacra, alla quale si dee un inviolabile rispetto. Ma il saggio che ne han dato la maggior parte dei nostri cronologi ha mostrato non essere assolutamente impossibile il conciliare la storia sacra colla profana.

Bisogna però confessare che in materia di storia e di cronologia invano si pretende di non trovarvi contraddizione alcuna: le storie profane spesso si contraddicono. Si faccian concordare, se pur si può, gli autori che scrissero degli antichi imperii, della guerra di Troia, del viaggio degli Argonauti, dei primi regni della Grecia, della vita di Ciro, ec. Quante variazioni, quante contrarietà non vi si trovano? Dio ha permesso che anche nei Libri sacri si veggano talvolta simili difficoltà; vi

si scontrano alcune apparenti contraddizioni che han bisogno di tutta la scienza e di tutto l'acume degli interpreti per conciliarle. Ma non si dee da ciò dedurre che la storia e la cronologia sacra e profana non possano essere fra loro conciliate; e ciò non dee impedire che non si tenti di togliere queste difficoltà per quanto sia possibile. È un eccesso di zelo ed una pietà mal'intesa il credere che sia d'uopo rigettare assolutamente i profani, e che non si debba mai mescolare il sacro col profano: *Actum esset de chronologia sacra,* dice Scaligero, *si absque exoticis monumentis foret; quod cum sapientissimi scriptores Tatianus, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Africanus, Eusebius, aliique animadvertissent, omnino sine exotica historia, intervalla sacra deprehendi posse desperárunt. Dicatur igitur tumidis buccis et elato supercilio, atrocem injuriam Spiritui Sancto fieri, si historia sacra ab exotica subsidium petat; quasi illa magna ignominia sit, si historia exotica sacræ ancilletur.*

Per riguardo alla seconda difficoltà, che appartiene alla scelta che si dee fare di un testo per ben dirigersi nella cronologia, la decisione del Concilio di Trento, che dichiara la Volgata autentica, e la conformità di questa versione col testo ebraico de' Giudei sembrano unirsi per rendere il calcolo del testo ebraico preferibile a quello dei Settanta e del testo samaritano. Ma siccome non si tratta qui nè della fede nè dei costumi, la decisione del Concilio non impedisce punto l'uso che una critica saggia e giudiziosa può fare di questi differenti esemplari. Si sa quanto rispetto l'antichità professasse alla versione dei Settanta: questa versione era anch' essa autentica prima che esistesse la Volgata; nè il Concilio le ha tolto alcun che di questa autenticità. Nello stesso modo i testi ebraico e samaritano hanno per se medesimi l'autenticità che appartiene agli originali testi, ed il Concilio non vi contraddice. Si possono adunque consultare questi diversi esemplari; e confrontandoli, profittare dei vantaggi che essi offrono per lo schiarimento delle difficoltà cronologiche [1].

Anni degli Ebrei.

Vediamo ora quale fosse la forma dell' anno dei Giudei. Per parlarne con chiarezza bisogna distinguere i tempi.

[1] Noi torneremo a quest' argomento più sotto nella *Dissertazione sulle due prime età del mondo.*

Prima della legge gli Ebrei non avevano altro anno, eccettuato l' egizio. Siccome questo popolo si era formato nell' Egitto, così non poteva naturalmente seguire altra forma d' anno, tranne quella che era usata in questo paese. Mosè nel calcolo che ci dà della durata del diluvio (1) ci mostra che l' anno ebraico era di dodici mesi, ciascuno dei quali comprendeva trenta giorni; e sembra che il duodecimo avesse trentacinque giorni. Gli Ebrei non avevano alcun mese intercalare, se non in capo a centoventi anni, allorquando il principio dell' anno era fuori dell' ordine suo per trenta giorni interi (2). Non si è però parlato mai nella Scrittura di un decimo terzo mese, nè di intercalazione.

Dopo l' uscita dall' Egitto, senza nulla cangiare all' ordine dell' anno pel civile, si seguì pel sacro e per le feste e per altre cerimonie di religione una novella forma d' anno, che era in parte solare ed in parte lunare. Quest' anno cominciava nella primavera, e la festa di Pasqua era il decimoquarto giorno del primo mese di quest' anno, che era il settimo dell' anno civile. Ciò che noi abbiamo detto degli anni lunari degli Ebrei per riguardo al sacro non si può ben provare se non dopo il tempo di Alessandro il Grande. Si scorge dal libro dell' Ecclesiastico (3) e dai libri de' Maccabei, da Giuseppe e da Filone, che essi seguivano l' anno dei Greci; cioè che il loro anno era solare ed i loro mesi erano lunari: *Universi Græci annos juxta solem, menses vero et dies juxta lunam agebant* (4). Maimonide conferma ciò che noi abbiamo detto: *Menses anni menses lunæ; anni autem quos non computamus, sunt anni solis.* S. Giovanni pure nell'Apocalisse (5) parla di anni composti di mesi lunari, ciascuno di trenta giorni; e giusta la sua sentenza mille e dugentosessanta giorni formano tre anni e mezzo composti di quarantadue mesi, ciascuno dei quali ha trenta giorni.

Gli Ebrei soltanto dopo il Talmud hanno fatto uso di anni puramente lunari, accomodati agli anni solari col mezzo di un mese intercalato nel terzo o nel secondo

(1) *Genes.* VII. — (2) *Vide Scaliger de Emendat. tempor. lib.* III. — (3) *Eccles.* XLIII. 6 *et seqq. Luna ostensio temporis et signum ævi: a luna signum diei festi: ... mensis secundum nomen ejus.* — (4) *Gemin. Isagog. c.* 6. — (5) *Apoc.* XI. 2. 3. XII. 6. 14. XIII. 5.

anno, cioè sette volte in diciannove anni: essi appellano questo mese *Vé-Adar* od il secondo *Adar*. E secondo questo regolamento si dee intendere tutto ciò che i rabbini ci dicono dell'anno di cui si servono ancora al presente fra loro; anno composto di dodici mesi, alcuni dei quali hanno trenta giorni e gli altri ventinove alternativamente: quelli che ne hanno trenta son chiamati *pieni*, e quelli i quali non ne hanno che ventinove sono chiamati *cavi* o *vuoti*.

L'anno civile degli Ebrei aveva il suo principio in autunno come quello degli Egizii. La fine dell'estate ed il tempo che conseguita la raccolta di tutte le frutta sono chiamati da Mosè la fine o la rivoluzione dell'anno (1). Ezechiele (2) parla del principio dell'anno civile, ed i Giudei lo chiamano ancora *rosc hasscianà*; esso comincia nel mese di thiscrì, che corrisponde al mese lunare di settembre. Giuseppe (3) dice che il diluvio cominciò il secondo mese dell'anno (civile) nomato dai Macedoni *dios*, e dagli Ebrei *marchesvan*, che corrisponde al nostro mese lunare di ottobre. Posciachè Mosè ebbe stabilito nel mese di *nisan* il principio dell'anno santo, si proseguì a cominciar come prima l'anno civile in autunno. Si crede che la festa delle espiazioni, la quale si celebrava nel decimo giorno di thiscrì, che corrisponde al mese lunare di settembre, fosse istituita in memoria della caduta di Adamo, che era stato creato insieme col mondo in autunno.

Gli Ebrei avevano tre sorta di settimane: 1.° settimane di giorni, cioè composte di sette giorni; 2.° settimane di anni comuni, cioè composte di sette anni, l'ultima delle quali era chiamata *anno sabbatico*; 3.° settimane di anni sabbatici, che comprendevano sette volte sette anni, cioè quarantanove anni, dietro ai quali veniva l'*anno del giubileo*, che era il cinquantesimo: *Quia jubileus est et quinquagesimus annus* (Levit. XXV. 10). Quest'anno era ad un dipresso fra gli Ebrei ciò che era il grand'anno

(1) *Exod.* XXIII. 16. *Solemnitatem quoque in exitu anni, quando congregaveris omnes fruges tuas de agro.* (Hebr. *Solemnitatem quoque collectionis in exitu anni, quando collegeris opera tua de agro.*) Exod. XXXIV. 22. *Et solemnitatem, quando, redeunte anni tempore, cuncta conduntur.* (Hebr. *Et solemnitatem collectionis, in revolutione anni.*) — (2) *Ezech.* XL. 1. — (3) *Joseph. Antiq. lib.* 1. *cap.* 4.

presso gli Egizii; e nello stesso tempo era civile e sacro.

Divisione del giorno.

Il giorno si contava da una sera all' altra: Mosè segna il giorno civile con questi due termini, *vespere et mane*. Il giorno non era composto che di una sera e di un mattino, la sera o la notte precedeva il giorno che si appella mattino. Mosè non nota alcuna differenza tra i giorni sacri ed i giorni civili: ora i dì festivi cominciavano la sera e finivano nello stesso modo: *A vespera in vesperam celebrabitis sabbata vestra*(1). Si dava principio alle feste *inter duas vesperas*, tra i due vespri, cioè sul declinare del giorno: Mosè fa uso di questi termini non solo allorquando si tratta di segnare il cominciamento delle feste, ma anche nel racconto delle cose ordinarie e comuni; per esempio: Dio promette di spedir delle quaglie *inter duas vesperas* (2); e più sotto si dice che ei le mandò *vespere*, la sera: ciò che mostra che queste due maniere di parlare sono equivalenti. In s. Matteo si dice che il primo giorno della settimana cominciava alla sera: *Vespere autem sabbati, quæ lucescit in prima sabbati* (3).

Questo costume durò sempre fra i Giudei per ciò che riguarda il sacro, e passò da essi alla Chiesa cristiana, che dà principio a' suoi uffizii nell' ora dei vesperi. Molti antichi popoli hanno seguito per lungo tempo il costume di cominciare il loro giorno alla sera, come gli Ateniesi, giusta la relazione di Aulo-Gellio (4), i Galli, i Germani ed i Numidi della Libia (5). Ecco ciò che Cesare dice dei Galli: *Spatia omnis temporis, non numero dierum, sed noctium finiunt: et dies natales, et mensium et annorum initia sic observant ut noctem dies subsequatur* (6). Tacito si esprime così intorno agli antichi Germani: *Nam agendis rebus hoc* (*nempe occasum solis*) *auspicatissimum initium credunt, nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant: sic constituunt, sic conducunt: nox ducere diem videtur*. Questa pratica si scorge ancora in alcune vetuste scritture alemanne, in cui si

(1) *Levit.* XXIII. 32. — (2) *Exod.* XVI. 12. 13. *Vespere* (Hebr. *Inter duas vesperas*) *comedetis etc. Factum est ergo vespere etc.* — (3) *Matth.* XXVIII. 1. ✻ Così sente l' autore della dissertazione: ma noi ci avvisiamo di poter recare di queste espressioni uno sviluppo più soddisfacente, là dove ci porremo a commentare il testo medesimo. — (4) *Aul. Gell. l.* III. c. 2. — (5) *Apud Nicol. Damas.* — (6) *Cæs. de Bello gall. l.* VI.

mettono tre notti invece di dire tre giorni. Gli Inglesi anche al presente si esprimono nello stesso modo (1); la settimana è appellata *sevennight*, che letteralmente significa *sette notti*. Nella stessa guisa essi dicono *fortnight*, quindici giorni; *night*, notte, per *day*, giorno. Nella Boemia e nei paesi vicini dalla parte della Polonia si comincia la giornata ancora alla sera, e si contano ventiquattro ore da una sera all' altra. Gli antichi poeti mettono ordinariamente la notte prima del giorno al par di Mosè: Esiodo nella sua Teogonia fa la notte madre del giorno (2). Gli Arabi attribuiscono la notte al giorno seguente, e presso di loro il giorno comincia colla notte (3).

Avendo alcuni domandato a Talete di Mileto (4) quale dei due, del giorno o della notte, era stato generato pel primo, rispose che la notte aveva esistito prima del giorno. Si legge nei versi di Orfeo che la notte è la madre degli uomini e degli dei (5).

Posciachè i Romani si insignorirono della Giudea è sentenza di molti che siansi vedute tra gli Ebrei tre sorta di giorni; 1.° giorni festivi, che cominciavano la sera e finivano nello stesso modo, come or ora abbiamo mostrato; 2.° giorni civili, che si contavano da una mezzanotte all' altra; 3.° finalmente si pretende che vi fosse anche un' altra specie di giorni, che si contavano da un mattino all' altro, dando dodici ore al giorno ed altrettante alla notte; ma queste ore erano ineguali fra esse secondo la diversità delle stagioni; tutto ciò ad imitazione dei Greci e dei Romani, al dominio de' quali gli Ebrei erano stati successivamente sottoposti.

L' uso degli orologi o grandi o piccoli ed il modo di dividere il giorno per mezzo di ore non appare presso gli antichi Ebrei. Mosè parla del mattino, del mezzogiorno e della sera in più d' un luogo; egli nota il declinar del sole con questi termini, *inter duas vesperas*, e della sera sotto il nome di *vespere*. Non si scorge dai

(1) *Strauch. Breviar. Chronol.*

(2) Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
Οὓς τέκε κυσσαμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα. (v. 123.)

(3) *Pietro della Valle lett.* 14. — (4) *Apud Laert. in Thalete.*

(5) .... Νυκτὰ θεῶν γενέτειραν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν.

suoi libri che al suo tempo vi fosse fra gli Ebrei alcun' altra maniera di dividere le parti del giorno: la notte dividevasi in tre parti: la sera, *vespere*, la mezza notte, e la veglia del mattino, *vigilia matutina* (1).

Noi non troviamo nulla intorno alle ore fino al tempo di Ezechia, dove si parla di un orologio, o di gradi coll' ombra dei quali si dice che si segnavano le ore (2). Se talvolta si trova il nome di *ore* nei Settanta, gli è solamente per notare le stagioni dell' anno, nello stesso senso in cui si scorgono in Omero ed in Esiodo.

Nel Nuovo Testamento si trova la notte divisa in quattro vigilie (3); uso che si era preso in prestanza dai Romani. Anche i Greci l' hanno talvolta divisa in quattro, e spesso in tre vigilie; e quest' ultima è la più antica maniera di dividere la notte, come sopra mostrammo. Per ciò che appartiene al giorno, la sua divisione in dodici ore si trova segnata in s. Matteo (4) ed in s. Giovanni (5); ciò che ci induce a credere che i Giudei seguissero comunemente la maniera di contar le ore ineguali del giorno secondo l' uso dei Romani e dei Greci.

(1) *Exod.* XIV. 24. *Judic.* VII. 19. *Thren.* II. 19. *Vide et Ps.* LXXXIX. 5. CXVIII. 148. — (2) Si può vedere ciò che si dirà nella *Dissertazione intorno la retrogradazione dell' ombra del sole sull' orologio di Achaz* in fronte ai due ultimi libri dei Re. — (3) *Matth.* XIV. 25. *Marc.* VI. 48. XIII. 35. — (4) *Matth.* XX. 3. 5. 6. — (5) *Joan.* XI. 9.

PREFAZIONE GENERALE

SUI LIBRI

DELL' ANTICO TESTAMENTO

OD INTRODUZIONE ALL' INTELLIGENZA DI QUESTI DIVINI LIBRI

I Libri canonici che formano il corpo delle divine Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento si riferiscono tutti al grande oggetto della nostra fede, al mistero di Gesù Cristo promesso ai patriarchi, annunciato dai profeti, descritto ai nostri occhi dagli evangelisti, predicato in tutta la terra dagli apostoli. *Gesù Cristo è la fine della legge*, dice s. Paolo (1). *Mosè ha scritto di me*, disse il nostro divin Salvatore (2). *È necessario*, aggiunge egli, *che si adempia tutto ciò che di me sta scritto nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi* (3). La intera tradizione ha riconosciuto che tutti i libri dell'Antico Testamento si riferiscono più o meno direttamente a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa, che è il suo corpo. I libri del Nuovo Testamento parlano apertamente del Liberatore che ci è dato nella persona di Gesù Cristo; i libri dell'Antico Testamento lo predicono e lo annunciano sotto il velame delle figure. Solo in esso lui tutti i simboli, tutti i sacrificii, tutte le profezie trovano il loro compimento. L'Antico Testamento è la predizione e la figura dei misteri contenuti nel Nuovo; il Nuovo Testamento è il compimento e lo sviluppo dei misteri annunciati e figurati nell'Antico: l'uno e l'altro si riferiscono a Gesù Cristo: *Finis legis Christus.*

(1) *Rom.* x. 4. — (2) *Joan.* v. 46. — (3) *Luc.* xxiv. 44.

Conviene adunque stabilire qui in primo luogo le prove che confermano questa verità, *che Gesù Cristo è il fine della legge;* in secondo luogo i principii che debbono servirci a riconoscere come Gesù Cristo è il fine della legge; in terzo luogo le regole che debbono condurci nell' applicazione di questi principii.

Gesù Cristo è il fine della legge.

Come mai Gesù Cristo è il fine della legge?

A quali segni si può riconoscere Gesù Cristo nella legge, di cui è fine?

Ecco i tre punti principali che noi ci proponiamo di trattar qui per agevolare l' intelligenza dei misteri contenuti nei Libri dell'Antico Testamento.

PRIMO PUNTO.

Gesù Cristo è il fine della legge: a lui ed alla sua Chiesa ci conducono tutti i Libri dell'Antico Testamento.

Prima di tutto bisogna qui riconoscere con s. Pietro, che *nessuna profezia della Scrittura è di privata interpretazione. Imperocchè non per umano volere furono un tempo portate le profezie: ma inspirati dallo Spirito Santo parlarono i santi uomini di Dio* (1). Non è dunque col nostro proprio intelletto che noi dobbiamo giudicare del senso delle divine Scritture; ma è dallo Spirito di Dio che noi dobbiamo ricevere la intelligenza di questi sacri Libri, ed egli ce ne istruisce colla *Scrittura* stessa e colla *Tradizione.* Ecco la doppia face che dee guidare i nostri passi nello studio di questi Libri divinamente inspirati.

La Scrittura e la Tradizione concorrono a provare questa grande verità, che *Gesù Cristo è il fine della legge,* cioè che *Gesù Cristo e la sua Chiesa* sono il *grande oggetto* al quale ci conducono *tutti i Libri dell'Antico Testamento.* Ma noi, per ristringerci entro i confini che ci dobbiamo qui prescrivere, ci atterremo principalmente alle *prove* tratte dalla Scrittura medesima: esse sono la base di quelle che potremmo raccogliere dalla Tradizione.

(1) 2. *Pet.* 1. 20 *et* 21. *Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia: sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.*

Ci limiteremo dunque a quelle che si traggono *dai santi Vangeli*, *dagli Atti degli Apostoli*, *dalle loro Epistole* e *dall'Apocalisse*.

Prove tratte dalle parole stesse di Gesù Cristo.

I. Nel Vangelo Gesù Cristo stesso ha cura di richiamare soventi volte le antiche Scritture e di mostrare che egli ne è lo scopo. Fin dal principio della sua predicazione, parlando a Nicodemo (1), paragona se stesso al *serpente di bronzo* eretto da Mosè nel deserto: nella Sinagoga di Nazareth dichiara (2) agli Ebrei di esser egli quel liberatore che *Isaia* aveva annunciato, ed in nome del quale aveva quel profeta parlato. In un' altra occasione egli dice agli Ebrei: « Voi leggete con diligenza le Scritture, » perchè giudicate di avere in esse la vita eterna, e queste sono *quelle che rendono a me testimonianza* » (3). Poscia conchiude dicendo: « Se credeste a Mosè, a » me ancora credereste: conciossiachè di me egli ha scritto » (4). Egli prova la sua missione sotto gli occhi dei discepoli di Giovanni Battista (5) colle stesse maraviglie che debbono caratterizzarlo secondo Isaia: egli dichiara al popolo (6) che Giovanni Battista suo precursore è quel desso che fu annunciato da *Malachia*; e che egli è in certa qual maniera quell' Elia (7) di cui parla questo profeta: egli dichiara agli scribi ed ai Farisei (8), ch' egli stesso fu rappresentato nella persona di *Giona*: scopre a' suoi discepoli (9) nell' accecamento e nell' induramento degli Ebrei la verificazione di quanto aveva detto *Isaia*. Egli dice agli Ebrei che Mosè (10) dando loro *la manna* non ha dato il *pane del Cielo*, ma che egli stesso è il pane vivente disceso dal Cielo; dichiara agli Ebrei del suo tempo (11) che *Isaia* ha vaticinato di essi col fare il carattere della loro ipocrisia: ripete a' suoi discepoli (12) che quantunque un giorno debba venire *Elia*, ciò nullameno si poteva dire che quegli era già venuto nella persona di Giovanni Battista suo precursore. Paragonandosi una seconda volta con *Giona* si paragona anche

(1) *Joan.* III. 14. — (2) *Luc.* IV. 16 *et seqq.* — (3) *Joan.* V. 39. *Et illæ sunt quæ testimonium perhibent de me.* — (4) *Ibid.* 46. *De me enim ille scripsit.* — (5) *Matth.* XI. 4 *et* 5. *Luc.* VII. 22. — (6) *Matth.* XI. 10. *Luc.* VII. 27. — (7) *Matth.* XI. 14. — (8) *Id.* XII. 40. — (9) *Id.* XIII. 14 *et* 15. *Marc.* IV. 12. *Luc.* VIII. 10. — (10) *Joan.* VI. 32 *et seqq.* — (11) *Matth.* XV. 7. 8. *Marc.* VII. 6. — (12) *Matth.* XVII. 11 *et* 12. *Marc.* IX. 12.

con *Salomone*(1); dichiarando agli Ebrei ch' egli è il *buon pastore* (2), fa ad essi sapere che egli è quel *pastore unico* due volte annunciato da Ezechiele: egli paragona i *giorni di Noè* ed i *giorni di Lot* (3), cioè i giorni del diluvio universale e quelli della rovina di Sodoma, coi giorni della sua ultima venuta e della fine del mondo: applica a' Giudei (4) del suo tempo il rimprovero che *Geremia* aveva fatto ai loro padri d' aver cangiata la casa del genitore in una spelonca di ladroni: richiama (5) ai principi de' sacerdoti due parole dei *Salmi*, l' una delle quali nota la testimonianza che gli renderebbero i fanciulli, e l' altra il disprezzo ingiusto che egli dovea soffrire dai Capi del suo popolo, essendo egli stesso la *pietra angolare* rigettata dagli architetti; rammenta ai Farisei (6) la testimonianza che gli rende *Davide* allorquando lo appella il *suo Signore*, quantunque egli dovesse essere il suo figliuolo. Annunciando a' suoi discepoli la desolazione(7) e la prossima rovina di Gerusalemme, loro mostra in questa vicenda il compimento della celebre profezia di *Daniele* riguardo alle settanta settimane che terminavano alla sua morte: paragona una seconda volta i *giorni di Noè*, cioè del diluvio (8), coi giorni della sua ultima venuta; annuncia a' suoi discepoli la sua prossima passione (9) come predetta dai *profeti*; loro rammenta ancora due altre parole dei *Salmi* (10), una delle quali nota la perfidia di Giuda e l' altra l' odio ingiusto degli Ebrei suoi nemici: loro annuncia (11) l' ignominia da cui *Isaia* predice che sarà coperto, e la loro vicina dispersione (12) predetta da *Zaccaria* come effetto del colpo che lo percuoterà: andando al Calvario egli annuncia alle figliuole di Gerusalemme (13) la desolazione prossima della loro città, servendosi dei medesimi termini di cui si servì *Osea*. Confitto in croce vi pronuncia ad alta voce(14) quelle parole *Eli Eli*, come

(1) *Luc.* XI. 30. 31. — (2) *Joan.* X. 11 *et seqq.* — (3) *Luc.* XVII. 26 *et seqq.* — (4) *Matth.* XXI. 13. *Marc.* XI. 17. *Luc.* XIX. 46. — (5) *Matth.* XXI. 16 *et* 42. *Marc.* XII. 10. *Luc.* XX. 17. — (6) *Matth.* XXII. 42 *et seqq. Marc.* XII. 35 *et seqq. Luc.* XX. 41 *et seqq.* — (7) *Matth.* XXIV. 15. *Marc.* XIII. 14. *Luc.* XXI. 20. — (8) *Matth.* XXIV. 37. 38. 39. — (9) *Id.* XXVI. 24. 54. 56. *Marc.* XIV. 21. *Luc.* XXII. 22. — (10) *Joan.* XIII. 18. XV. 25. — (11) *Luc.* XXII. 37. — (12) *Matth.* XXVI. 31. *Marc.* XIV. 27. — (13) *Luc.* XXIII. 30. — (14) *Matth.* XXVII. 46. *Marc.* XV. 34.

si leggono in s. Matteo, od *Eloì Eloì,* come si trova in s. Marco, *lamma sabactàni,* che sono in siriaco uguali a quelle che dan principio nell' ebraico al salmo XXI; e gittando un ultimo grido (1) ripete le parole del salmo XXX, dicendo: *Padre, raccomando nelle tue mani il mio spirito.* Finalmente dopo la sua risurrezione conversando coi due discepoli di Emmaus rimprovera ad essi la lor lentezza (2) a credere *tutto ciò che egli aveva detto per mezzo de' profeti.* « E non era necessario, loro disse, che » il Cristo patisse tali cose, e così entrasse nella sua » gloria? Poi *cominciando da Mosè e da tutti i profeti* » *spiegava loro in tutte le Scritture quello che in esse era* » *stato detto di lui* ». In un' altra apparizione egli dice agli apostoli: « Queste cose io vi diceva quand' era » tuttavia con voi: *che era necessario che si adempisse* » *tutto quello che di me sta scritto nella legge di Mosè,* » *ne' profeti e ne' Salmi* (3) ». « Nello stesso tempo, ag- » giunge il santo Evangelista, *aprì il loro intelletto per-* » *chè intendessero le Scritture* ». Le divine Scritture dell'Antico Testamento sono un libro misterioso, di cui l' uomo carnale non iscopre i misteri, ma dove l' uomo spirituale istruito dallo Spirito di Dio scopre da tutte le parti nella *legge,* nei *Salmi* e nei *profeti,* cioè nei libri storici e legali, morali e profetici il gran mistero di Gesù Cristo e della sua Chiesa.

Prove tratte dalle testimonianze di san Matteo.

II. E di fatto, oltre queste testimonianze che noi raccogliamo dalla bocca di Gesù Cristo ben anche nel Vangelo, i santi evangelisti stessi mostransi diligentissimi nel farci veder Gesù Cristo nelle antiche Scritture. *S. Matteo* fin dal principio del suo Vangelo imprende a mostrarci in Gesù Cristo il compimento di ciò che i profeti aveano annunciato; e molte volte egli ripete (4): *Tutto questo avvenne affinchè si adempisse quanto era stato detto dal Signore per mezzo del profeta.* Egli ci scopre in *Isaia* il parto della Beata Vergine (5); in *Michea* il luogo della nascita del Salvatore (6); in *Osea* il suo trasporto nell'E-

(1) *Luc.* XXIII. 46. — (2) *Id.* XXIV. 25 *et seqq.* — (3) *Ibid.* 44. *Quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi, et prophetis, et Psalmis, de me.* ℣. 45. *Tunc aperuit illis sensum ut intelligerent Scripturas.* — (4) *Matth.* I. 22 *et seqq. Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem etc.* — (5) *Id.* I. 22. 23. — (6) *Id.* II. 5. 6.

gitto [1], da cui Dio suo padre lo richiama; in *Geremia* [2] la strage dei fanciulli di Betlemme; in *Isaia* la predicazione di s. Giovanni Battista [3], il soggiorno di Gesù Cristo [4] sui confini di Zabulon e di Neftali, la cura che ei si prende di liberarci dai nostri languori [5] e dalle nostre infermità, incaricandosi egli stesso di portarle; il carattere di dolcezza [6] che lo distingue nella condotta che egli ha tenuta verso gli Ebrei suoi nemici durante tutto il tempo del suo pubblico ministero: ci mostra nel linguaggio parabolico di Gesù Cristo [7] il compimento di ciò che egli aveva detto per bocca di Davide: *Aprirò la mia bocca per parlare in parabole:* e con questa sola parola ci scopre che il linguaggio di Davide in que' Salmi stessi che sembrano i più storici, è *parabolico*, così come quello di Gesù Cristo nel Vangelo: dal che consegue che tutta la storia dell' antico popolo è una grande parabola che rappresenta Gesù Cristo e la sua Chiesa. Egli ci mostra finalmente in *Zaccaria* [8] e nei *Salmi* diverse circostanze della passione del Salvatore.

Prove tratte dalle testimonianze di san Marco.

III. *S. Marco* fin dal principio del suo Vangelo [9] ci fa notare in *Malachia* ed in *Isaia* l' annunzio della venuta e della predicazione di s. Giovanni Battista, precursore di Gesù Cristo. Egli riferisce [10] la maggior parte delle testimonianze che noi abbiamo raccolte dalla bocca di Gesù Cristo e che già erano state riferite da s. Matteo; finalmente egli [11] ci mostra nella crocifissione di Gesù Cristo tra i due ladroni il compimento di ciò che *Isaia* aveva detto, ch' egli cioè sarebbe posto fra gli scellerati.

Prove tratte dalle testimonianze di san Luca.

IV. *S. Luca* riporta [12] le parole che l' *angelo Gabriello* indirizzò alla Beata Vergine annunciandole che essa stava per divenir madre del Salvatore, e colle quali egli mostrava nello stesso tempo che questo Salvatore era quel figliuolo promesso a *Davide*, la cui nascita miracolosa dal seno di una vergine era stata da *Isaia* annunciata: riferisce i cantici della *Vergine* [13], di *Zac-*

(1) *Matth.* II. 15. — (2) *Ibid.* 17. 18. — (3) *Id.* III. 3. — (4) *Id.* IV. 13 *et seqq.* — (5) *Id.* VIII. 16. 17. — (6) *Id.* XII. 17 *et seqq.* — (7) *Id.* XIII. 34. 38. *Sine parabolis non loquebatur eis, ut impleretur quod dictum erat per prophetam dicentem: Aperiam in parabolis os meum.* — (8) *Id.* XXI. 4. 5. XXVII. 9. 35. 43. — (9) *Marc.* I. 2. 3. *Sicut scriptum est in Isaia propheta, græce in prophetis.* — (10) *Id.* IV. 12 *et seqq.* — (11) *Id.* XV. 28. — (12) *Luc.* I. 31. 32. — (13) *Ibid.* 46 *et seqq.*

caria (1), padre di s. Giovanni Battista, e del santo vecchio *Simeone* (2), nei quali il Salvatore è presentato come l'oggetto delle promesse fatte ai *patriarchi*, e dei sacri oracoli pronunciati dai *profeti*. Sull'esempio di s. Matteo e di s. Marco egli ci mostra in *Isaia* (3) la predicazione di s. Giovanni Battista; e solo poi riferisce l'applicazione che Gesù Cristo nella sinagoga di Nazareth (4) fece a se stesso di una fra le più celebri profezie di *Isaia*: riferisce (5) la maggior parte delle parole con cui questo divin Salvatore ci insegna a riconoscerlo nelle antiche Scritture, e che erano già state riferite da s. Matteo e da s. Marco. Per mezzo suo in fine noi sappiamo l'importante discorso che egli tenne coi discepoli di Emmaus (6).

Prove cavate dalle testimonianze di san Giovanni.

V. *S. Giovanni* nel principio del suo Vangelo (7) riferisce per la bocca stessa del Precursore ciò che gli altri evangelisti narrano di lui nella serie di lor narrazioni, vale a dire che s. Gio. Battista era quella voce che secondo *Isaia* doveva risuonar nel deserto. Noi ascoltiamo lo stesso santo precursore dire e ripetere (8) che Gesù Cristo è l'*agnello di Dio*, cioè la vittima figurata da tutte quelle che i Giudei offerivano, e principalmente dall'agnello pasquale. Ascoltiamo poscia Filippo insegnare a Nathanael ciò che tante testimonianze ed autorità hanno poscia confermato: « Noi abbiam trovato quello *di cui scrisse Mosè nella* » *legge e i profeti*, *Gesù di Nazaret*, *figliuolo di Giu-* » *seppe* » (9). S. Giovanni (10) ci fa osservare che i discepoli, avendo veduto lo zelo che Gesù Cristo mostrava pel tempio di Dio suo padre, si ricordarono di ciò che era scritto nei *Salmi*, e che questa ricordanza li confermò nella fede delle divine Scritture, in cui essi scoprivano così tutte le circostanze della vita del Salvatore. Riferisce (11) egli molte delle parole di Gesù Cristo che gli altri evangelisti non avevano riportate, ma che si trovano nel numero di quelle che noi abbiamo a prima giunta qui raccolte. Egli ci fa osservare (12) che quantunque l'ingresso trionfante di Gesù Cristo in Gerusalemme fosse

(1) *Luc.* I. 68 *et seqq.* — (2) *Id.* II. 29 *et seqq.* — (3) *Id.* III. 4 *et seqq.* — (4) *Id.* IV. 16 *et seqq. Spiritus Domini super me: propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, etc.* — (5) *Id.* VII. 22 *et seqq.* — (6) *Id.* XXIV. 25 *et seqq.* — (7) *Joan.* I. 23. — (8) *Ibid.* 29. 36. — (9) *Ibid.* 45. *Quem scripsit Moyses in lege, et Prophetæ, invenimus Jesum, filium Joseph a Nazareth.* — (10) *Id.* II. 17. 22. — (11) *Id.* III. 14 *et seqq.* — (12) *Id.* XII. 14 *et seqq.*

il compimento abbastanza evidente di ciò che di lui era stato detto dal profeta *Zaccaria*, come lo fa osservare s. Matteo, ciò nullameno i discepoli di Gesù Cristo in quel tempo non posero mente a queste circostanze sì ben notate coi loro caratteri; ma che allorquando Gesù entrò nella sua gloria, eglino allora si ricordarono che queste cose erano state da lui scritte, e che questo era precisamente ciò che avevano essi medesimi fatto a suo riguardo. Egli ci mostra in *Isaia* (1) due vaticinii dell' incredulità de' Giudei; ci dichiara che questo profeta ha veduta la gloria di Gesù Cristo, e che di esso lui egli parlava nel descrivere questa divina visione; ci mostra nei *Salmi* (2) non solo la divisione delle vestimenta di Gesù Cristo crocifisso, ma anche l' aceto stesso che gli fu presentato in mezzo alla sua sete; ci fa vedere (3) nell' *agnello pasquale*, di cui era vietato di infranger le ossa, la immagine di Gesù Cristo, che è veracemente la vittima della nostra pasqua, e le cui ossa non furon punto infrante; egli ci mostra in *Zaccaria* la predizione della ferita aperta nel costato del Salvatore col ferro di una lancia; aggiunge a queste due ultime testimonianze la seguente gravissima osservazione: *Queste cose si fecero perchè si adempisse la Scrittura* (4). Quante ricchezze sono dunque rinchiuse nelle divine Scritture, se circostanze che scorgonsi appena contengono profezie espresse, le quali notano fin le minime circostanze del gran mistero di Gesù Cristo, e debbono in esso trovare il lor compimento!

Prove tratte dagli Atti degli Apostoli.

VI. Apriamo il libro degli *Atti degli Apostoli*. S. Pietro ci scopre nei *Salmi* (5) la punizione de' Giudei increduli, e specialmente del perfido Giuda; in *Gioele* (6) l' effusione dello spirito di Dio sui discepoli di Gesù Cristo; nei *Salmi* (7) la risurrezione di Gesù Cristo e la sua ascensione alla destra del Padre; nel *Deuteronomio* (8) la missione di Gesù Cristo, il vero profeta annunciato da Mosè; nei *Salmi* (9) la gloria di Gesù Cristo, che dopo di essere stato rigettato dai capi del suo popolo è divenuto la pietra angolare. *I fedeli di Gerusalemme* con voce

(1) *Joan.* XII. 37 *et seqq.* — (2) *Id.* XIX. 24. 28. 29. — (3) *Ibid.* 36, 37. — (4) *v.* 36. *Facta sunt enim hæc, ut Scriptura impleretur.* — (5) *Act.* I. 16 *et seqq.* — (6) *Id.* II. 16 *et seqq.* — (7) *Ibid.* 25 *et seqq.* — (8) *Id.* III. 22. — (9) *Id.* IV. 11.

concorde ci mostrano nel *salmo secondo* (1) la sollevazione de' Giudei e de' Gentili contra lo stabilimento del regno di Gesù Cristo. *S. Stefano* rammenta agli Ebrei tutto ciò che Dio aveva fatto a pro dei loro padri, e specialmente (2) la promessa annunziata per bocca di *Mosè* di mandare ad essi questo profeta. Il diacono *Filippo* trova l' eunuco della regina d' Etiopia intento alla celebre profezia d' *Isaia* risguardante il mistero dei patimenti del Messia; e comincia con questo luogo della Scrittura (3) ad annunciargli Gesù. *S. Pietro* dichiara (4) che *tutti i profeti* rendono a Gesù Cristo questa testimonianza, che chiunque crederà in lui riceverà in suo nome la remissione dei peccati. *S. Paolo* nella sinagoga di Antiochia della Pisidia mostra nella promessa fatta a *Davide* (5) il nascimento di Gesù Cristo; nei *Salmi* la sua risurrezione (6); in *Habacuc* (7) la minaccia delle vendette pronte a piombare sugli increduli Ebrei. *S. Giacomo il Minore* ci scopre in *Amos* (8) la conversione dei Gentili. *S. Paolo* prigioniero in Roma predicando ai Giudei li sollecita a credere in Gesù con prove tratte (9) da *Mosè* e dai *profeti*; e veggendo la loro durezza, dichiara ad essi che con ciò si compiva il celebre vaticinio del capo sesto di *Isaia* (10). Finalmente *s. Luca* tre volte in questo libro ci riferisce (11) la parola che Gesù Cristo disse a s. Paolo nell'atterrarlo: *Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti?* Gesù Cristo non dice già, come lo nota s. Agostino, perchè perseguiti i miei discepoli, i miei fratelli, i miei membri; ma *perchè mi perseguiti?* per mostrarci che, siccome egli dice nel Vangelo, riguarda come fatto a se medesimo il trattamento che si fa a' suoi membri, perchè i suoi membri non formano con esso lui che un solo corpo di cui egli è il capo; osservazione, come nota lo stesso s. Agostino, ben importante per la intelligenza delle antiche Scritture, e principalmente dei Salmi, in cui Gesù Cristo parla spesso in nome della sua Chiesa e de' suoi membri, come se parlasse in suo proprio nome. Ma è pur d' uopo udir ora gli apostoli nelle loro epistole.

(1) *Act.* IV. 25 *et seqq.* — (2) *Id.* VII. 37. — (3) *Id.* VIII. 35. — (4) *Id.* X. 43. — (5) *Id.* XIII. 14 *et seqq.* — (6) *Ibid.* 33 *et seqq.* — (7) *Ibid.* 40. 41. — (8) *Id.* XV. 15 *et seqq.* — (9) *Id.* XXVIII. 23. — (10) *Ibid.* 25 *et seqq.* — (11) *Id.* IX. 4. XXII. 7. XXVI. 14.

Prove cavate dall' Epistola ai Romani.

VII. Se noi apriamo l'*Epistola di s. Paolo ai Romani*, vi troviamo quest' apostolo che mostra ai Fedeli in *Abramo* il padre dei credenti (1) ed il modello della fede che giustifica; in *Isacco* (2) la immagine dei figliuoli della promessa; nella scelta che Iddio fa tra *Giacobbe* ed *Esaù* (3), il simbolo di quella che egli fa tra gli eletti ed i reprobi; nella persona di *Faraone* (4), la figura dei peccatori induriti. Quivi egli ci mostra *Mosè* (5), il quale annuncia la incredulità e la riprovazione degli Ebrei, la vocazione gratuita dei Gentili alla fede, e la loro sostituzione nel luogo degli increduli Giudei. Nei *Salmi* (6) egli ci dimostra la corruzione universale degli uomini, il dono gratuito della giustificazione (7), gli obbrobrii (8) di cui Gesù Cristo fu coperto, i mali (9) cui dovevano essere esposti i suoi discepoli, la riprovazione (10) degli increduli Giudei, la vocazione gratuita (11) dei Gentili alla fede; in *Isaia* (12) l' incredulità degli Ebrei e la loro riprovazione (13), le prerogative della fede di Gesù Cristo, i grandi beni annunciati dal Vangelo (14), la vocazione gratuita dei Gentili (15), la conversione futura degli Ebrei (16), l'omaggio universale (17) che sarà renduto a Gesù Cristo nel gran giorno della sua ultima venuta; in *Geremia* (18) un altro vaticinio della futura conversione dei Giudei; in *Osea* (19) la vocazione dei Gentili; in *Gioele* (20) le prerogative della fede; in *Nahum* (21) i grandi beni che ci sono annunciati dal Vangelo.

Prove tratte dalla prima Epistola ai Corinti.

VIII. La sua *prima Epistola ai Corinti* è piena di principii luminosi per la intelligenza delle antiche Scritture. Quivi (22) mentre ci mostra nell' immolazione dell' agnello pasquale l' immolazione di Gesù Cristo stesso, che egli appella la *nostra Pasqua*, vuole che noi vi congiungiamo gli *azimi* della sincerità e della verità. Quivi proponendosi di provare che i ministri del Vangelo hanno diritto di vivere del Vangelo, egli cita questa legge di Mosè: *Non legherai il muso del bue che trebbia il grano* (23);

(1) *Rom.* IV. 1 *et seqq.* — (2) *Id.* IX. 7 *et seqq.* — (3) *Ibid.* 10 *et seqq.* — (4) *Ibid.* 17 *et seqq.* — (5) *Id.* X. 19. XI. 8. XV. 10. (6) *Id.* III. 10 *et seqq.* — (7) *Id.* IV. 6 *et seqq.* — (8) *Id.* XV. 3. — (9) *Id.* VIII. 36. — (10) *Id.* XI. 9. 10. 11. — (11) *Id.* XV. 9. 11. — (12) *Id.* IX. 27 *et seqq.* — (13) *Id.* X. 11. — (14) *Ibid.* 15. — (15) *Id.* X. 20. XV. 12. 21. — (16) *Id.* XI. 26. — (17) *Id.* XIV. 11. — (18) *Id.* XI. 27. — (19) *Id.* IX. 25. 26. — (20) *Id.* X. 13. — (21) *Ibid.* 15. — (22) 1. *Cor.* V. 7. 8. — (23) 1. *Cor.* IX. 8 *et seqq.*

e da ciò egli tragge la sua prova scoprendoci lo spirito di questa legge. » *Forse che Dio si prende cura dei » buoi?* (1) E non è forse per noi medesimi che egli ha » dato quest' ordine? Sì, senza alcun dubbio, *per noi ciò » è stato scritto* ». In quest' epistola egli mette pure il grande principio che noi siamo rappresentati dagli *Israeliti*, e che ciò che ad essi accadde *è la figura di quel che accade a noi medesimi* (2); che le acque del *mare* che essi hanno traversato, e la *nube* sotto la quale camminarono, rappresentano le acque in cui fummo *battezzati*; che essi mangiarono un *cibo spirituale* mangiando la manna che rappresentava il pane eucaristico, sotto le specie del quale si trova Gesù Cristo medesimo; che essi bevettero *un' acqua spirituale* uscita da una *pietra spirituale* (3), allorquando bevettero l' acqua scaturita dallo scoglio, simbolo della grazia divina, la quale emana da *Gesù Cristo figurato da questa pietra*; che la loro idolatria, la loro fornicazione, la temerità colla quale essi tentarono il Signore e l' irritarono colle loro mormorazioni, i gastighi finalmente da cui furono colpiti, sono altrettante *figure* (4) che nel mostrarci ed i peccati che dobbiamo evitare ed i gastighi che dobbiamo temere, sono *destinate ad istruir noi, sui quali vengono a cadere gli ultimi tempi*. Egli ci avverte in generale, che la morte e la risurrezione di Gesù Cristo (5) sono il compimento di ciò che ne era notato nelle divine *Scritture*. Ci mostra nei *Salmi* il supremo dominio di Cristo (6) e la possanza del suo regno; paragona *Adamo*, il primo uomo (7), con Gesù Cristo, che egli appella il *secondo uomo* ed il *novello Adamo*. Ci mostra in *Isaia* ed in Osea (8) la vittoria di Gesù Cristo sulla morte e l' immortalità de' suoi eletti.

Prove cavate dalla seconda Epistola ai Corinti.

IX. Nella *seconda Epistola ai fedeli della stessa Chiesa* egli paragona *il velo* (9) che copriva il volto di *Mosè* con

(1) 1. *Cor.* IX. 9. 10. *Numquid de bobus cura est Deo? An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt.* — (2) 1. *Cor.* X. 1 *et seqq. Ibid.* ℣. 6. *Hæc autem in figura facta sunt nostri.* — (3) 1. *Cor.* X. ℣. 4. *Bibebant autem de spiritali consequente eos petra: petra autem erat Christus.* — (4) *Ibid.* ℣. 11. *Hæc autem omnia in figura contingebant illis: scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines seculorum devenerunt.* — (5) 1. *Cor.* XV. 3. 4. — (6) *Ibid.* 25 *et seqq.* — (7) *Ib* 45 *et seqq.* — (8) *Ibid.* 54. 55. — (9) 2. *Cor.* III. 13 *et seqq.*

quello che è sul cuore degli Ebrei. Egli ci mostra nella Chiesa di Gesù Cristo (1) il nuovo mondo, il nuovo ordine delle creature annunciato da *Isaia;* nei giorni del Vangelo (2) quel tempo favorevole, que' giorni di salute notati dallo stesso profeta; ci scopre nelle parole di *Mosè, d' Isaia* e di *Geremia* (3) i caratteri della nuova alleanza; e nella tentazione di Eva (4) l' immagine di quella che noi dobbiamo temere.

Prove cavate dall' Epistola ai Galati.

X. L' *Epistola ai Galati* ci offre anch' essa utilissime cose per l' intelligenza delle antiche Scritture. In fatto s. Paolo (5) in essa ci assicura che ciò che nelle Scritture è detto di *Abramo* e delle *due mogli di lui* rinchiude un' *allegoria;* che *queste due donne* rappresentano le due alleanze del Signore cogli uomini, o secondo la sua espressione *i due testamenti;* che la *prima alleanza* fermata *sul monte Sina,* e che da sè medesima *non ingenera che schiavi,* è *rappresentata da Agar;* che *Agar* così in figura *è lo stesso che il Sina, monte dell' Arabia,* che in questo senso misterioso corrisponde alla *Gerusalemme* di quaggiù, *e del secolo presente che è schiavo co' suoi figliuoli;* e che finalmente oltre questa Gerusalemme di quaggiù rappresentata da Agar, vi ha un' altra *Gerusalemme,* che è quella *di lassù,* la quale è *veramente libera,* e questa è la Chiesa *nostra madre* rappresentata da Sara. Egli ci mostra in *Isaia* (6) queste due spose del Signore, una delle quali dopo di esser per lungo tempo sembrata *sterile* come Sara, supera l' altra colla sua *fecondità.* Egli ci assicura che *noi siamo i figliuoli della promessa figurati in Isacco* (7); ci mostra nell' espulsione di Ismaele (8) *figliuolo dell' ancella* escluso dal retaggio di Isacco *figliuolo della donna libera,* l' immagine della riprovazione del Giudeo carnale escluso dal retaggio dei figliuoli della Chiesa; *giacchè noi,* dice egli, *non siamo i figli dell' ancella,* ma bensì quelli *della donna libera* (9). Testimonianza

(1) 2. *Cor.* V. 17. — (2) *Id.* VI. 2. — (3) *Ibid.* 16 *et seqq.* — (4) *Id.* XI. 3. — (5) *Gal.* IV. 22 *et seqq. Ibid.* ỷ. 24. *Quæ sunt per allegoriam dicta: hæc enim sunt duo Testamenta. unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quæ est Agar, Ibid.* ỷ. 25. *Agar enim, græc. Sina mons est in Arabia, et respondit ei quæ nunc est Jerusalem, et servit cum filiis suis. Ibid.* ỷ. 26. *Illa autem, quæ sursum est Jerusalem, libera est, quæ est mater nostra.* — (6) *Ibid.* 27. — (7) *Ibid.* 28. — (8) *Ibid.* 30. — (9) *Ibid.* 31. *Itaque, fratres, non sumus ancillæ filii, sed liberæ.*

assai preziosa, che ci scopre nelle divine Scritture un fondo di ricchezza, di cui noi non avremmo forse sospettato, o che forse si sarebbe a noi contestata, se lo Spirito Santo, il quale dirigeva la penna dell'Apostolo, non desse qui a quest' *allegoria* così mirabile e così feconda la più perfetta autenticità.

Prove tratte dall' Epistola agli Efesii.

XI. Potremmo qui richiamare molte testimonianze dell' *Epistola agli Efesii,* ma ci fermeremo sopra una sola. Quivi appunto nelle parole stesse[1] di *Adamo* sull' unione intima che contraggono *i due sposi,* in guisa che diventano *una sola e medesima carne,* s. Paolo ci scopre *il grande* ed infallibile *mistero* dell' unione intima che *Gesù Cristo* ha contratta colla *Chiesa* sua sposa, che gli è così strettamente unita, da non avere con lui che *una sola e medesima carne:* onde s. Agostino conchiude[2], che *Gesù Cristo e la sua Chiesa* essendo così uniti *in una stessa carne,* noi non dobbiamo maravigliarci che nei Salmi essi abbiano fra loro *una stessa voce.*

Non ci arresteremo qui alle testimonianze che potremmo ancor raccogliere dalle *Epistole ai Colossesi* ed ai *Filippesi,* dalle due *Epistole ai Tessalonicesi,* dalle due *Epistole a Timoteo.* Bisogna proceder oltre.

Prove tratte dall' Epistola agli Ebrei.

XII. Le Epistole a Tito ed a Filemone non racchindono nulla che abbia relazione al nostro scopo. Ma l' *Epistola agli Ebrei* è piena di una moltitudine di prove le quali confermano il principio che noi qui stabiliamo. S. Paolo a prima giunta vi raduna[3] dal solo libro dei *Salmi* sei prove della divinità di Gesù Cristo. Egli ci mostra in questo stesso libro[4] le umiliazioni e la gloria del Salvatore; paragona poscia *Mosè*[5] con Gesù Cristo, e *il riposo*[6], in cui furono introdotti gl' Israeliti, con quello al quale noi siamo chiamati. In quest' occasione egli rimonta[7] infino al *riposo* stesso in cui è entrato il Signore dopo la creazione, e di cui il sabbato del settimo giorno conserva la memoria; e conchiude[8] da ciò, che resta ancora un *sabbato,* cioè un

(1) *Ephes.* v. 31. 32. *Et erunt duo in carne una: sacramentum* (*gr. mysterium*) *hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*— (2) *Aug. Enarr. in Ps.* CXLIII. *n.* 3. *Nec mireris quia duo in voce una, si duo in carne una.* — (3) *Hebr.* I. 5 *et seqq.* — (4) *Id.* II. 6 *et seqq.* — (5) *Id.* III. 2 *et seqq.* — (6) *Ibid.* 7 *et seqq.* — (7) *Id.* IV. 4 *et seqq.* — (8) *Ibid.* ℣. 9. *Itaque relinquitur sabbatismus populo Dei.*

riposo pel popolo di Dio, che desso ancora dee un giorno entrare nel riposo di Dio. Egli ci mostra nei Salmi [1] *il sacerdozio di Gesù Cristo*, che paragona con *quello di Aronne* e con *quello di Melchisedecco*. Ci fa notare che *Melchisedecco* [2] fu una delle più espresse figure di Gesù Cristo non solo pel suo sacerdozio che lo rendette superiore al patriarca Abramo, ma pel suo nome stesso, che significa *re di giustizia*; pel suo titolo di *re di Salem*, che significa *re di pace*; pel silenzio stesso della Scrittura, che non dandogli *nè padre, nè madre, nè genealogia, nè principio, nè fine*, lo rende *somigliante al figliuolo di Dio* [3] *che rimane sacerdote per sempre*. Egli paragona [4] il *santuario* terrestre ed il *tabernacolo* eretto da Mosè col santuario celeste, e quel *vero tabernacolo eretto da Dio stesso e non da un uomo*. Ci dichiara che il culto al quale servivano i sacerdoti ed i leviti dell' antica legge [5] non era che l' *immagine e l'ombra delle cose celesti*. Paragona [6] l' *alleanza antica* colla *nuova*, che egli ci mostra espressamente predetta da *Geremia*. Ci assicura [7] che le cerimonie di quest' antico culto rinchiudono *una parabola di ciò che allora accadeva*. Ripete [8] che il tabernacolo e tutto ciò che ad esso serviva erano la *immagine delle cose celesti*, e che *la legge* [9] *non aveva che l' ombra dei beni avvenire*. Mostraci nei *Salmi* [10] Gesù Cristo che viene ad offrire se medesimo a Dio suo padre, come vittima pei peccati degli uomini, e che dopo aver consumato il suo sacrificio [11] è assiso per sempre alla destra di Dio finchè i suoi nemici sieno prostrati innanzi a' suoi piedi. Ci mostra in *Isacco* [12], il quale sopravvive al suo sacrificio, una *parabola* della risurrezione di Gesù Cristo; nelle lagrime infruttuose di *Esaù* [13] l' immagine dell' infruttuoso pentimento dei reprobi. Egli designa la Chiesa [14] sotto il nome di *monte di Sionne, di città dello Dio vivente*,

(1) *Hebr.* V. 4 *et seqq.* — (2) *Id.* VII. 1 *et seqq.* — (3) *Ibid.* ℣. 3. *Assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in perpetuum.* Ebraismo per *qui manet etc.* — (4) *Id.* VIII. 2 *et seqq. Sanctorum minister et tabernaculi veri etc.* — (5) *Ibid.* ℣. 5. *Qui exemplari et umbræ deserviunt cœlestium.* — (6) *Ibid.* 6 *et seqq.* — (7) *Id.* IX. 9. *Quæ parabola est temporis instantis*, gr. *quod instans erat.* — (8) *Ibid.* 23. *Exemplaria cœlestium.* — (9) *Id.* X. 1. *Umbram enim habens lex futurorum bonorum etc.* — (10) *Ibid.* 5 *et seqq.* — (11) *Ibid.* 12. 13. — (12) *Id.* XI. 19. — (13) *Id.* XII. 16. 17. — (14) *Ibid.* 22.

di celeste Gerusalemme: paragona *il sangue di Abele* (1) con quello di Gesù Cristo: ci mostra in *Aggeo* (2) la immutabilità della novella alleanza. Paragona di nuovo (3) gli antichi sacrifizii con quello di Gesù Cristo, e ci fa notare, che siccome i corpi degli animali il cui sangue è portato dal sovrano pontefice nel santuario per la espiazione del peccato, sono abbruciati *fuori del campo* (4), nello stesso modo Gesù Cristo dovendo santificare il popolo col suo proprio sangue ha sofferto *fuor della porta* della città (5); e che per conseguenza dobbiamo anche noi uscire *fuor del campo* (6) per andarcene ad esso lui, portando l' ignominia della sua croce; in guisa che in questi antichi sacrifizii, tutto, infino alle minime circostanze, ci istruisce del mistero di Gesù Cristo, e degli obblighi che ci impone la fede la quale ci unisce a questo divin Salvatore.

Prove tratte dalla prima Epistola di s. Pietro.

XIII. Noi potremmo qui raccogliere molte testimonianze delle *epistole canoniche;* ma non insisteremo che sopra una sola; ed è quella della prima *Epistola di s. Pietro,* in cui quest' apostolo, parlando della *salute delle nostre anime, che è la fine* ed il premio *della nostra fede,* si esprime in questa maniera: « Della qual salute furono investigatori e scrutatori *i profeti,* i quali hanno predetto » *la grazia che doveva essere in voi;* indagando eglino » il tempo e la qualità del tempo significato dallo Spirito di Cristo, che era in essi, e prediceva *i patimenti di Cristo e la gloria che ne doveva conseguitare* (7). E fu loro rivelato, come eglino non per sè, ma » per voi erano *ministri* di quelle cose, *le quali ora* » *sono state a voi annunciate dai predicatori del Vangelo, sendo stato spedito dal Cielo lo Spirito Santo* (8), » nelle quali cose bramano gli angeli di penetrar collo » sguardo ». Sentenza infinitamente preziosa, la quale ci scopre che di fatto la gran missione dei *profeti* e degli *apostoli* è in sostanza la stessa; che gli uni e gli altri

(1) *Hebr.* XII. 24. — (2) *Ibid.* 26 *et seqq.* — (3) *Id.* XIII. 11 *et seqq.* — (4) *Ibid.* ℣. 11. *Horum corpora cremantur extra castra.* — (5) *Ibid.* ℣. 12. *Extra portam passus est.* — (6) *Ibid.* ℣. 15. *Exeamus igitur ad eum extra castra.* — (7) 1. *Petr.* I. 10 *et seqq.* — (8) *Ibid.* ℣. 12. *Quibus revelatum est, quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea quæ nunc nuntiata sunt vobis per eos qui evangelizaverunt vobis, Spiritu Sancto misso de cælo, in quem* (gr. *in quæ*) *desiderant angeli prospicere.*

sono ministri dello stesso Vangelo; gli uni prima di Gesù Cristo, gli altri dopo Gesù Cristo; e che gli uni hanno ravvolto spesso nel velo delle parabole e degli enimmi le stesse verità che gli altri hanno dappoi chiaramente annunciate.

Prove cavate dall' Apocalisse.

XIV. Finalmente l'*Apocalisse* unisce essa sola una moltitudine di tratti dell' antica Scrittura, che applica a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa. Gesù Cristo stesso che parla in tutto questo libro ci dichiara infino a tre volte (1), che espressamente a lui è dato *il potere di governar le nazioni con uno scettro di ferro*, giusta quello che dice egli stesso nei *Salmi*. Ci discopre (2) che egli è quel desso, il quale *ha ricevuto quella chiave della casa di Davide*, di cui si è parlato in *Isaia*, e che è l' immagine della sovrana possanza. Mostrandosi sotto il simbolo di un *agnello immolato* (3) termina di chiarirci che egli è veramente l' agnello della nostra Pasqua. Mostrandosi d' altronde sotto la immagine di un conquistatore che *parte vittorioso per continuare a vincere* (4), egli ci richiama alla memoria ciò che i profeti ci hanno detto delle sue vittorie sotto l' immagine delle vittorie di *Ciro*. Le *tre* grandi *sciagure* che egli ci annuncia (5) come quelle che debbono impor termine alla durata dei secoli, ci ricordano le tre gravi sventure descritte da *Gioele*, che sono precisamente dipinte colle stesse immagini: flagello delle *locuste*, irruzione di un *esercito formidabile*, ed il tremendo *giudizio del Signore*. La missione dei *due* profeti o *testimonii*, che si credono comunemente dover essere *Elia* ed *Enoch*, espressamente notata nelle antiche Scritture, si trova qui ricordata (6): la *conversione futura de' Giudei* predetta dagli antichi profeti è qui annunciata due volte (7). Vi si dice espressamente che il *dragone*, il quale vi compare sette volte (8), è l' *antico serpente* il quale ha sedotto i nostri primi parenti, e *che è appellato Diavolo e Satana*. Sotto l' immagine della *bestia* e del suo *falso profeta* (9) ricompaiono i due mostri descritti in Giobbe sotto i nomi di *Behemoth* che significa *la bestia*, e *Leviathan* che vuol

(1) *Apoc.* II. 27. XII. 5. XIX. 15. — (2) *Id.* III. 7. — (3) *Id.* V. 6 *et seqq.* — (4) *Id.* VI. 2. XIX. 11 *et seqq.* — (5) *Id.* VIII. 13. — (6) *Id.* XI. 3 *et seqq.* — (7) *Id.* VII. 4 *et seqq.* XIV. 1 *et seqq.* — (8) *Id.* XII. 3 *et seqq.* XX. 2 *et seqq.* — (9) *Id.* XIII. 1 *et seqq.*

dire *la società del dragone.* Il primo di questi due mostri, che è appellato per distinzione *la bestia,* è visibilmente nell'Apocalisse l'ultima di quelle quattro bestie mostruose notate da *Daniele,* la quale rappresenta nello stesso tempo e l'impero romano idolatra e l'impero anticristiano figurato da quel corno che Daniele vide sollevarsi sulla fronte di quella quarta belva. Sotto l'immagine di *Babilonia* (1) assisa su questa bestia si scopre nei primi secoli della Chiesa Roma pagana persecutrice dei santi, e negli ultimi tempi un'altra città (2) che sarà la capitale dell'impero anticristiano. Quella congiura di *Gog* e di *Magog,* sì oscuramente descritta in Ezechiele, ci è qui mostrata (3) come quella che dee essere la congiura dell'ultimo Anticristo, e del popolo immenso che gli sarà sottomesso alla fine dei secoli. Finalmente nella *nuova Gerusalemme che discende dal Cielo* (4) si trova l'ultimo compimento di tutte le profezie che riguardano questa santa città; giacchè nell'estremo giorno del mondo ed *al suono della settima ed ultima tromba sarà* realmente *compito,* come dice l'Angelo del Signore in questo libro, *il mistero di Dio, siccome egli lo ha annunciato per mezzo dei profeti suoi servi* (5).

In tal guisa tutte le antiche Scritture risuonano di questo grande *mistero,* il quale non è altro che la sublime opera della redenzione degli uomini compiuta da Gesù Cristo. Tutte le antiche Scritture conducono a *Gesù Cristo* ed alla *sua Chiesa,* come al grande scopo cui si riferiscono le storie, le leggi, i cantici e le profezie che esse racchiudono. *Gesù Cristo* adunque è in questo senso *il fine della legge;* ma come mai egli ne è il fine? Ecco ciò che qui bisogna dimostrare coll'autorità delle divine Scritture e coll'insegnamento comune della Chiesa.

(1) *Apoc.* XVII. 1 *et seqq.* — (2) *Id.* XVI. 19. — (3) *Id.* XX. 7. — (4) *Id.* XXI. 2 *et seqq.* — (5) *Id.* X. 7. *In diebus vocis septimi angeli, cum cœperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas.*

SECONDO PUNTO.

Come Gesù Cristo sia il fine della legge. Come tutti i libri dell'Antico Testamento ci conducano a lui ed alla sua Chiesa.

Distinzione dei diversi sensi che i Libri dell'Antico Testamento racchiudono.

Gesù Cristo è il fine della legge. Spesse volte questa conduce a lui direttamente, perchè Cristo vi si trova annunciato in termini così precisi che a lui solo convengono; ma più spesso ancora essa conduce a lui *indirettamente*, annunciandolo *sotto il velo delle parabole e degli enimmi* di cui sono pieni i Libri dell'Antico Testamento. Questi Libri comprendono adunque *diversi sensi* che bisogna accuratamente distinguere.

Tali sensi hanno essi dappertutto un' eguale ampiezza? Formano essi un parallelo ugualmente sostenuto in tutte le sue parti? Fin dove si dee estendere l' armonia di questi diversi sensi per giustificarne la verità? In una parola, *quale è l' estensione de' suoi diversi sensi*, per mezzo dei quali le divine Scritture dell'Antico Testamento ci conducono a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa considerata come il corpo, di cui egli è il capo? Ecco ciò che qui bisogna discutere.

Distinzione ed ampiezza dei diversi sensi rinchiusi nei Libri dell'Antico Testamento. Quest' è lo scopo del secondo punto che noi qui esaminiamo.

Le divine Scritture dell'Antico Testamento rinchiudono due sensi principali: il *letterale* e lo *spirituale*.

Del senso letterale (1).

* Il *senso letterale* è quello che ci presentano le stesse lettere del testo secondo il loro suono ordinario e nativo. Siccome in ogni favella altri vocaboli sono proprii e convenienti al loro soggetto, altri sono figurati e metaforici: così il senso letterale talora si dirà proprio, talora metaforico, od anche allegorico, se la metafora a più parole si estende. Qui tosto occorre una quistione impor-

(1) * La materia risguardante il senso scritturale ci parve di troppo rilievo, e quindi siffatta da non trattarsi fuggitivamente. Ragioniamo dunque intorno ad essa con più ampio discorso; e prendiamo a scorta principale del nostro dire il *Saggio d' Istituzioni Bibliche* dell' Irlandese Giovanni Lanigan, già professore di S. Scrittura nella R. Università di Pavia.

tantissima circa il valore e l'ampiezza che dar si dee al senso letterale. È costume de' Sociniani il restringere questo senso là dove presenta delle idee troppo ardue al nostro intendimento; e sogliono pertanto misurare l'estension delle parole non dalla forza nativa delle medesime, ma dalla capacità dell'umana ragione (1), sulla quale han fondato il loro più filosofico che religioso sistema. Ed è bizzarra cosa il vederli travolgere e tormentare in mille guise la parola, finchè ne esprimano finalmente un senso che ben regga al dettame ed al giudizio nostro, senza punto curarsi se il contesto ammetta, o no, le spiegazioni che ci vanno proponendo. È pur cosa bizzarra il sentirli, in mezzo a questo sistema, altamente protestare che essi non seguono regole diverse da quelle cui si attiene ogni altro interprete; poichè quell'alto lor grido è troppo apertamente smentito dai fatti. Basta scorrere alquanto i tomi della *Bibliotheca Fratrum Polonum*, per chiarirci di ciò; e senza andare più oltre, basta il volgere uno sguardo alla singolare interpretazione che ci ha data Fausto Socino dei primi versetti del Vangelo di s. Giovanni. E abbastanza ce ne avvisa il sig. Clerc (2) allorchè ci insegna di interpretare benignamente le parole di ogni sapiente scrittore: *ita ut in ejus sententia nulla sit difficultas;* ed insegna che *satis est etiam optimorum scriptorum dicta aliquo sensu esse vera, qui semper quam commodissimus est quærendus.* E per verità in questa preferenza di sensi *benigni* e *comodi* sta riposto tutto il veleno del metodo sociniano, in forza del quale si vanno togliendo oramai tutti i misteri della religione, e si sconvolgono da capo a fondo le divine Scritture.

È massima di altri interpreti, perniciosa ella pure e molto vicina al sistema sociniano, che gli autori sacri abbiano adoperato un cotal parlare iperbolico, col quale le cose sono descritte con più forti colori che non comporti la loro natura. Noi concederemo di buon grado che gli autori sacri abbiano talora usato di quelle frasi, le quali, sebbene giusta il rigore gramaticale debbano dirsi esagerate, pure dal costume e dalle circostanze loro sono determinate ad un senso giusto e preciso. Frasi di tal

(1) *V. Wolzogenius, Compend. Relig. Christianæ.* — (2) *Ars Crit.* tom. I. cap. IV. reg. III.

natura appartengono alle figure rettoriche e sono ornamento del dire; e se talora sono sì vivaci che per avventura non si converrebbero alla nostra temperata maniera di scrivere, non debbonsi però contendere alla fantasia più forte e più brillante degli orientali. Ma chi mai giustamente può sostenere che vi sieno nelle Scritture tali frasi, ossia tali iperboliche descrizioni che aderendo alla forza delle parole e al modo in che da ognuno sarebbero intese, danno corpo alle ombre, e ci lanciano fuori del vero per occuparci di illusioni? Ciò sarebbe un supporre nelle divine Lettere anche l'iperbole logica, la quale finalmente è menzogna e falsità; e che non disgrada nelle poetiche invenzioni a cui è proposto il diletto anche da favolose e non credute immagini risultante, ma disconviene alla gravità delle Scritture, ed alla mente divina nell'inspirarle. Per queste ragioni noi porremo bensì tra le fantasie de' poeti l'enorme statura di un Polifemo, le forze di un Ercole, gli ippogrifi, i satiri ed altri cotali prodigi d'uomini e di cose: ma avremo per fatti assolutamente veri la vita tanto longeva degli uomini antidiluviani, le gigantesche forme di Golia, la robustezza di Sansone, le virtù de' giusti che si vanno celebrando negli ultimi capi dell' Ecclesiastico e altrove.

Altri commentatori si avvisarono di esplicare le Scritture per una forma tutta piena di metafore e di allegorie. Fra gli autori antichi Origene andò ben oltre con questo sistema, e talora si compiacque di tramutare delle vere storie in allegoriche rappresentazioni. Non che egli ignorasse le regole del senso letterale; ma così ne lo rapì l'immaginosa forza della sua mente. Ne' tempi posteriori non pochi rabbini, e Lutero, e gli Anabattisti ridussero ad allegorie ed a parabole il libro di Giobbe, e Grozio il libro di Giuditta. Di questa maniera d'interpretare ognun sa quanto abbia abusato l'olandese Beckero nel suo *Orbis Fascinatus*, nella qual'opera si studia di trasformarci in altrettante allegorie le cose che i Libri sacri ci narrano degli angioli e dei demonii. Nè trascurò di servirsi di questo metodo il famoso Woolston per distruggere la verità dei miracoli riferiti nel Vangelo, pretendendo, siccome lo accusa l'Ottingero (1),

(1) *Opuscula Philologica* cc.

« ostendere omnem vitæ miraculorumque Christi histo-
» riam non esse proprie intelligendam, sed exhibere *re-*
» *præsentationem aliquam emblematicam vitæ spiritualis*
» *in animis hominum* ».

Emblemi e frasi enimmatiche oltre ogni uopo, e oltre quanto si può concedere allo stile de' popoli orientali, furono travisate nel sacro testo dell' ab. di Villefroy, e dopo lui dai padri Cappuccini della scuola Ebraica di Parigi. È bello il vedere questi nuovi scopritori di significazioni non più intese come si vadano adoperando per rivelarci non so quali forze di vocaboli da diciassette secoli ignote, e per vestire la sacra dizione di certe forme misteriose, o direm quasi di uno stile arcano e magico. E ciò che più ancora ci sorprende, si è l' estremo punto a cui si riduce l' ab. di Villefroy per essere costante al suo sistema: egli cioè stabilisce (1): che là dove nelle divine Scritture si attribuiscono agli esseri inanimati certe azioni, le quali intese alla lettera loro non convengono, si dee supporre che quei tali esseri sieno enimmatici, e figurativi di altri oggetti che sotto il loro velo si rappresentano. Pertanto, a cagion d' esempio, nel salmo XCVII leggendosi, *montes exultabunt*, e la gioia non essendo propria de' monti, in questi si debbono intendere le tribù esultanti d' Israele quando sarebbero da Ciro sottratte al giogo di servitù. Per la stessa ragione, secondo quell' autore, nel salmo VIII, sotto la parola *oves* si intendono i fedeli, per *boves* i sacri pastori, per *pecora campi* gli abitatori delle campagne, per *volucres cœli* i grandi delle varie monarchie del mondo, per *pisces* gli increduli, per *mare* il mondo intero, e pei sentieri del mare le differenti parti dell' universo. Tale è il canone del signor di Villefroy, e con esso sono sventuratamente tolte alle sacre Lettere e le ipotiposi e le apostrofi e le prosopopee e le altre figure rettoriche di cui si pasce una viva immaginazione, e va sì riccamente adorno lo stile degli orientali. Nè pensa egli a quali durissime prove espone l' ingegno degli interpreti, e spesse fiate senza una lusinga di felice riuscita. E come mai seguiterebbe egli stesso a spiegarci i tanti nomi che si trovano nell' inno de' tre

(1) *V. Lettres de M. l'abbé de ..... à ses Elèves, Lettre* XI.

Fanciulli, nomi di cose inanimate e che perciò non possono benedire il Signore, siccome l' inno ne gli invita? Che altro debbe intendersi non solamente sotto le parole di terra, di sole, di stelle, di monti, ma ancora di pioggie, di rugiade, di fuoco, di calore, di freddo, di gelo e di nevi? Per conciliare fede al suo metodo egli fa valere la necessità di porre armonia ed ordine negli scritti profetici, e crede che per questa sua via felicemente vi si giunga. Anche gli autori *des Principes discutés* (1) insistono su questa armonia. Non vogliamo per ora esaminare fino a quali termini si debba supporre nei discorsi profetici un determinato ordine di materie, ma sappiam bene che le ricerche, le quali si facciano a questo proposito, non debbono urtare il buon senso. Ed altro è il porre un certo ordine in un discorso, altro è il determinarne il vero senso: perciocchè si può immaginare della connessione tra sentenza e sentenza, quantunque ogni cosa sia intesa a rovescio od in un falso significato. Con tanto arbitrio di supporre simboli ed enimmi, di tramutare il senso chiaro ed aperto in un senso misterioso ed arcano, quanto se ne concede dal Villefroy e dagli ebraisti Cappuccini, potremmo impegnarci a scoprire nelle Metamorfosi d' Ovidio i misteri e dogmi della religione cristiana, come ha procurato di fare l' inglese Alessandro Ross; e nell' Eneide di Virgilio la venuta di s. Pietro a Roma, come sognò l'Arduino.

Ed è pure non lieve pecca, interpretando le sacre Lettere, il voler dilatare ogni senso oltre i dovuti confini. Tale è l' avviso di coloro che dovunque per le sacre Pagine scorgono frasi enfatiche e spiegano le sentenze scritturali non solo secondo la forza nativa dei vocaboli, ma eziandio per altre idee recondite ed accessorie, che dicono derivare dall' energia riposta nelle espressioni bibliche. E tale è pure il sentimento di coloro che attribuiscono alle lettere ebraiche una significazione intrinseca ed essenziale, e perciò dopo averle ordinate a tenore del loro metodo, assegnano a ciascuna idee fisse e determinate, come può vedersi in *Porta Linguæ Sanctæ Pauli Mart. Alberti*; posto il qual metodo, altri ed altri sensi non più uditi si cavano dalle divine Scritture.

(1) *V. tom. 1. de l'Harmonie des livres prophétiques etc.*

A tali illusioni si abbandonarono autori eziandio di molto grido per l' intemperante libertà di tutto svolgere come meglio lor veniva a grado: onde ne scaturirono, come da infausta sorgente, non poche dottrine o false o stravaganti. Per la qual cosa ognun vede quanto importi alla sana intelligenza della Scrittura il precisare i termini della sua letterale interpretazione, oltre i quali non più si dica reggere il buon senno e la verità. A questo oggetto noi proponiamo una regola massima, essenziale, a cui si attennero e cui difendono a tutta possa gli interpreti i più prudenti; ed è che non si debba ammettere un senso diverso dal nativo ed ordinario valore de' vocaboli, se non quando, prendendosi la parola in questo significato, ne risulterebbe contraddizione e ripugnanza. La qual contraddizione avrà luogo non già quando il testo scritturale è semplicemente oscuro e malagevole a intendersi, ma quando il significato diverrebbe assurdo e falso, e perciò indegno di un Dio inspirante. Or tale sarebbe, allorchè le sacre parole pugnassero tra lor medesime, o si opponessero a qualche verità già abbastanza nota pel lume della ragion naturale o della fede, ovvero discordassero dal subbietto, dallo scopo e contesto del divin favellare. *

Quattro oggetti principali del senso letterale.

Il *senso letterale*, che si nomina anche *immediato*, perchè è quello che immediatamente vien presentato dalla lettera del testo, ha per oggetto nelle divine Scritture dell'Antico Testamento: 1.° *la storia del genere umano* dalla sua origine infino alla vocazione di Abramo, Capo del popolo di Dio; 2.° *la storia del popolo di Dio* da Abramo infino al tempo de' Maccabei; 3.° *le leggi morali, giudiziarie e cerimoniali*, e le massime che riguardano i costumi; 4.° *la grand' opera della redenzione degli uomini* per mezzo del Liberatore, che promesso al primo uomo dopo la sua caduta, annunciato dappoi a' patriarchi, e predetto dai profeti, ci fu alla fine donato nella persona di Gesù Cristo.

1.° Il *senso letterale ed immediato* relativamente alla *storia del genere umano* dalla sua origine fino alla vocazione di Abramo non rinchiude quasi alcuna difficoltà; tutto vi si trova comunemente annunciato nei termini più semplici e più intelligibili. Bisogna soltanto osservare che

fin dal racconto della caduta del primo uomo il *linguaggio figurato* comincia a frammischiarvisi, in guisa che il demonio non vi è presentato (1) che sotto la sola figura del *serpente* che a lui servì di organo: da ciò viene che la maledizione pronunciata contra il serpente non cade tanto su quest' animale quanto sul demonio medesimo.

2.° Il *senso letterale ed immediato* per riguardo *alla storia del popolo di Dio* da Abramo fino ai Maccabei è spesso mescolato di espressioni *enimmatiche, metaforiche, allegoriche, figurate*. Giacobbe nel benedire i suoi figliuoli, venendo a Giuda, si esprime a prima giunta con uno stile semplice e senza figure: *Te, o Giuda, loderanno i fratelli: tu porrai la mano sulla cervice de' tuoi nemici: te adoreranno i figliuoli del padre tuo* (2). Ma bentosto egli si solleva, ed assume uno stile figurato: *Giuda è un giovin lione: tu ti ergesti, o figliuol mio, per correre alla tua preda: poi ti posasti come lione o come lionessa che giaccia; chi oserà svegliarlo* (3)? Sotto questa immagine egli predice le azioni bellicose della tribù di Giuda. Mosè egualmente nel suo sublime cantico si esprime a prima giunta con semplicità, dicendo: *La porzione del Signore egli è il suo popolo: Giacobbe egli è suo retaggio* (4). Ma poscia egli si solleva al senso figurato, dicendo: *Come aquila, che addestra al volo i suoi parti, e svolazza ad essi intorno, il Signore ha distese le sue ali, ha preso sopra di sè il suo popolo, e sulle stesse sue ali il sostenne* (5). Sotto quest' immagine egli rappresenta la cura che il Signore ha preso di Israele suo popolo. Davide imita questo linguaggio figurato allorquando dice al Signore: *Voi avete trasportato la vostra vigna dall' Egitto, voi avete discacciate le nazioni, e voi l' avete piantata nella loro terra* (6). Questa vigna, secondo il senso letterale ed immediato, è il popolo d' Israele. I profeti hanno spesse volte fatto uso di tal linguaggio figurato parlando d' Israele e de' suoi nemici; e l' osservazione è importante, perchè questo primo genere di parabole e di enimmi, che si riferisce allo stesso Israello, ci conduce alla intelligenza degli enimmi e delle parabole che si riferiscono a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa.

(1) *Genes.* III. 1 *et seqq.* — (2) *Gen.* XLIX. 8. — (3) *Ibid.* ỷ. 9. — (4) *Deut.* XXXII. 9. — (5) *Ibid.* ỷ. 11. — (6) *Psal.* LXXIX. 9 *et seqq.*

3.° Il *senso letterale ed immediato* che riguarda *le leggi morali, giudiziarie e ceremoniali*, e generalmente le regole dei costumi o la condotta della vita, è comunemente assai chiaro ed assai semplice; ma talvolta anch' esso si solleva infino allo stile figurato. Nei Salmi, nei libri morali e nei profetici, la *verità* alla quale dobbiamo attenerci, la *giustizia* che dobbiamo praticare, i *precetti* divini che dobbiamo osservare sono spesso rappresentati come una *via* che noi dobbiam seguire, come *sentieri* pei quali dobbiam camminare. Nella stessa guisa in questi libri la *via del Signore*, la *via dei giusti*, la *via dei peccatori* è la condotta che tengono i peccatori, i giusti, e Dio medesimo.

4.° Il *senso letterale ed immediato* per riguardo alla grande opera della *redenzione degli uomini* è anch' esso talvolta assai semplice: il Liberatore vi è annunciato senza velo. *Lo scettro non sarà tolto da Giuda*, dice Giacobbe, *finattantochè venga colui che dee essere mandato: ed ei sarà l' espettazione delle genti* (1). Ecco il Liberatore a chiare note annunciato. Ma bentosto Giacobbe si solleva al linguaggio figurato: *Egli legherà alla vigna il suo asinello; legheravvi, o mio figliuolo, la sua asina. Laverà la sua veste col vino, e il suo pallio col sangue dell'uva. Gli occhi suoi sono più belli del vino, e i suoi denti più candidi del latte* (2). Espressioni simboliche tutte relative al gran mistero di Gesù Cristo e della sua Chiesa, a cui conduce necessariamente il *senso* stesso *letterale ed immediato* del testo.

Del senso mistico.

* Il senso *spirituale* che si chiama anche *mistico*, dalla voce greca μύω, *claudo, occulto*, è quello che, essendo per così dire coperto sotto il velo della lettera, ne racchiude lo spirito ed i misteri. È della massima importanza il provare l' esistenza e la realtà di questo senso. Pare che alcuni interpreti ne vogliano sfuggire anche l' ombra; tanto sono essi gelosi ricercatori dell' unico senso letterale. Costoro, come li descrive Sisto Sen. (3), *dormitanti litteræ perpetuo assident, et solis mortuis syllabis*

(1) *Gen.* XLIX. 10. — (2) *Ibid.* ℣. 11. 12. — (3) *Biblioth. S. lib.* 3. *de usu et utilitate hist. ac myst. expositionis.*

et dictionibus incumbunt, frigidi, sine spiritu, exangues, tutto spiegando non mai oltre il valore comune de' vocaboli. Altri poi ammettono quanti mistici sensi vengano loro a grado, non perchè sentono prudentemente intorno ad essi, ma perchè col loro sussidio confidano di spacciare impunemente ogni lor fantasia. Così ha pensato Grozio, il quale, mentre sconvolge il senso di varie predizioni che hanno per iscopo immediato Cristo e la sua Chiesa, e le rivolge altrove, ci dà poscia la facoltà di applicarle a Cristo in un senso rimoto e spirituale. Nell' uno e nell' altro metodo ci ha un estremo da evitarsi: e potremo evitarlo se, riconosciuta la reale esistenza del mistico senso nelle divine Lettere, sapremo giovarcene sapientemente per le nostre esplicazioni. Ora, che in realtà esista il senso mistico nelle Scritture, lo prova ad evidenza l' uso che ne fanno i sacri autori del Nuovo Testamento, e specialmente s. Paolo; lo conferma l' universale tradizione della Chiesa non meno che degli antichi Ebrei; lo persuade la necessità di escludere dalle Scritture ogni allusione o sentenza che per sè appaia inetta, assurda, contradditoria, indegna della Divinità inspirante; e finalmente ce ne convince il principio d' ogni cattolico, che subbietto principale del Vecchio Testamento è Cristo e la sua Chiesa.

Se non che alcuni han giudicato di poter eludere la forza di tali argomenti col supporre che alcune spiegazioni mistiche fatte dagli apostoli non fossero fondate nel vero e intrinseco senso delle Scritture, ma che piuttosto siano interpretazioni accomodatizie, alle quali si appigliarono anche i sacri autori, seguendo il metodo allegorico di spiegare la Bibbia, tanto pregiato presso gli Ebrei di que' tempi. Ricardo Simon e varii altri commentatori cattolici non han dubitato di autorizzare questo assai pericoloso principio, che però ottenne maggior grazia e risalto presso i Protestanti, de' quali buona parte lo ha adottato. Alcuni autori inglesi che scrissero contra gli increduli, e specialmente contra il famoso Collins in difesa de' Libri santi, fanno uso di questo principio. Ma con ciò non si procura che un debole e vacillante appoggio all' autorità delle sacre Pagine; e così adoperando si offrono agli increduli occasioni e pretesti sempre nuovi

per creare nuove difficoltà. Gesù Cristo è venuto al mondo per insegnare la verità agli uomini, e perciò non ha potuto proporci veruna spiegazione o applicazione del sacro testo, la quale non fosse giusta e conforme al senso che Dio vi ha annesso fin dal principio. Di più, Cristo ha data l'intelligenza delle sacre Scritture a' suoi discepoli, poco prima della sua ascensione, come leggiamo nell'ultimo capo del Vangelo di s. Luca: « Tunc » aperuit illis sensum (græce *mentem*) ut intelligerent » Scripturas ». E Cristo fu loro generoso di sì gran dono, affinchè ne usassero per propagare la dottrina evangelica, e per insegnare agli uomini il vero senso delle Scritture. Crederemo noi che essi abbiano adempiuto a questo incarico sublime col proporre a quando a quando interpretazioni accomodatizie, vale a dire immaginate a loro bel talento, e non intese dallo Spirito Santo, autore delle Scritture? E se il crediamo, quando mai potremo accertarci che le interpretazioni date da loro sieno conformi al senso vero e genuino del sacro Testo? Essi medesimi non ci danno regola alcuna per la quale distinguere si possano le spiegazioni accomodatizie dalle reali.

Mentre però difendiamo l'esistenza del senso mistico, non iscuseremo giammai il troppo ricercato studio delle allegorie, delle quali furono così passionati investigatori alcuni interpreti del medio evo, e lo fu tra i Protestanti la scuola fondata dal celebre Coccejo. Di questa scuola sono usciti uomini grandi, come Witsio, Vitringa ed altri. Essi han voluto porre un argine al sistema rabbinico di spiegare le Scritture, che era invalso tra i suoi, ed era servilmente grammaticale. Ma essendosi di soverchio impegnati a discoprire i misteri nascosti sotto il sacro testo, si sono spinti più oltre che il dovere nol comportasse. Sarebbe pur da bramarsi che tutti imitassero la moderazione del Duguet nell'investigare i sensi spirituali delle Scritture, e non si lasciassero abbagliare da troppo spirito di novità o dalle illusioni del loro ingegno. Oltre le regole che si recheranno, tolte da quel chiarissimo autore, sembra a noi che i seguenti principii sieno una guida sicura a conseguir rettamente il senso mistico delle Scritture, e non rare volte pure il letterale che già accennammo.

1.° Nella manifesta antilogia di due sentenze bibliche, quando l'una e l'altra si intendano nel senso proprio, è d'uopo che si intenda nel senso improprio quella che così presa ottimamente regge collo scopo e col contesto del sacro discorso, coll'analogia della fede, coll'autorità della Chiesa, col paragone di altri luoghi scritturali. Sieno ad esempio i vaticinii che riguardano la condizione del futuro Messia. Il suo regno è di un ordine spirituale, si dovrà ottenere in virtù delle sue umiliazioni, e fondare sulla distruzione del peccato e sulle rovine dell'impero demoniaco. È dunque chiaro, come le vittorie spirituali di Cristo si potessero descrivere con certe frasi, le quali, prese giusta il rigore grammaticale, indicassero dei trionfi terreni. Metafore di questa maniera si usano comunemente; giacchè ognuno sa che per tenere in freno le passioni e comprimere i vizii, d'ordinario ci serviamo delle parole *combattere, vincere, debellare* ec. L'essere stato povero, abbietto, perseguitato, vilipeso, condannato alla morte di croce, non implica veruna contraddizione coi caratteri dell'impero di Cristo. Suppongasi invece che queste espressioni di gloria e di terrena fortuna, si abbiano a spiegare nella veracità del termine e secondo il valore nativo della voce: non più sarebbe possibile il conciliarle colle idee di oltraggi e di calamità contenute in altre sentenze. Perciocchè gli uomini non hanno giammai usate metafore di tal natura, nè mai finora han detto di un principe adorato da' suoi sudditi, che lo oltraggiano e lo riducono ad essere *opprobrium hominum*, o di un sovrano a cui arride una prosperità non mai interrotta, che il suo popolo lo abbia condotto ad una morte crudele e sparsa di ignominie.

2.° È pur d'uopo per la retta esplicazione del senso scritturale che si confrontino tra di loro i testi per frase o per argomento tra di loro affini; ciò che si dice *parallelismo verbale o reale*. Da questo confronto emerge una chiarezza sempre maggiore, o si tolgono le oscurità: quindi quel principio di s. Agostino: « Ubi apertius res ponuntur, ibi discendum est quomodo in lo» cis intelligantur obscuris ». Perciocchè a tutti è noto essere più accurata la maniera del dire quando si imprende a trattare una cosa di tutto proposito, che non

quando se ne parla con un piccol cenno e alla sfuggita. In moltissime occasioni i Libri santi si illustrano col paragonarli insieme. Se trattasi di un medesimo autore, il suo stile, il tenore de' suoi ragionamenti, l' oggetto della sua missione e molte altre circostanze conducono alla vicendevole esposizione de' suoi varii scritti. Per intendere accuratamente le Epistole di s. Paolo, paragoniamo, a cagion d' esempio, la Lettera ai Colossesi con quella scritta agli Efesii, giacchè in ambedue si presentano presso a poco i medesimi argomenti; paragoniamo la Lettera a Tito colle Lettere a Timoteo, l' Epistola ai Galati con quella scritta ai Romani, quantunque il soggetto non sia pienamente il medesimo, e così delle altre. Nell' esposizione dell' Esodo, del Levitico e de' Numeri, ci rivolgiamo al Deuteronomio. De' Vangeli non fa d' uopo parlare, sapendo ognuno essere indispensabile che si pongano a confronto spessissime volte, onde avere il complesso dei fatti e della dottrina di Cristo: poichè furono essi composti più a foggia di commentarii o memorie, come le chiama s. Giustino martire, che di storia propriamente detta. Se prendiamo a spiegare l' Epistola di s. Giuda, o la prima di s. Giovanni, e a dimostrare la natura degli errori ai quali questi apostoli fanno allusione, ricorriamo alla Lettera seconda di s. Pietro e ad alcune di s. Paolo, e col porle ad un vicendevole confronto, meglio intendiamo le une e le altre. Rispetto ai profeti, paragoniamo Ezechiele con Geremia, trattando essi in gran parte delle medesime materie, Michea con Isaia, ec. Se vogliamo spingere lo sguardo negli arcani dell'Apocalisse; in questo libro suggellato, come dice monsig. Bossuet, troviamo lo spirito di tutti i profeti. Ci volgiamo dunque ad essi per soccorso, e colla scorta di Ezechiele, Zaccaria, Daniele ed Isaia e di altri profeti acquistiamo luce almeno per l' intendimento della lettera. Similmente i Libri sapienziali si apprestano uno scambievole aiuto, e lo stesso diremo de' Libri storici. Per le Epistole di s. Paolo si ricorra agli Atti degli apostoli; pei salmi e pei profeti ai libri de' Re e dei Paralipomeni e a quelli di Mosè; soprattutto si confrontino i Vangeli e gli altri libri del Nuovo Testamento con quelli del Vecchio, essendo fra di loro un vincolo così stretto, nè potendosi gli uni spiegare senza il lume e il soccorso degli altri.

3.° Abbiasi sempre riguardo allo scopo del sacro autore, vale a dire a ciò che egli si propose di esporre, e alla meta a cui tendono le sue parole. Per la stessa ragione sempre si attenda al contesto ed alle circostanze del dire. Un autore agiografo non può scrivere assurdità, nè in maniera disadatta al suo scopo ed alla serie de' suoi pensamenti: qual cosa dunque più ragionevole che il dire, essere fallace quel senso che disconviene al tenore degli scritti di lui, ed essere vero o probabile quello che felicemente vi corrisponde?

4.° Conviene avvertire che diverso può essere il significato delle voci secondo la diversità degli scrittori sacri, de' luoghi, de' tempi e delle cose di cui si tratta; e che sebbene, generalmente parlando, le voci debbano intendersi giusta la loro etimologia, nondimeno conviene talvolta abbandonare il loro grammatico valore per sostituirne un altro che l'uso e l'arbitrio de' secoli abbiano adottato. Ma anche allorquando si ha diritto di svolgere un vocabolo secondo il suo valore etimologico, è d' uopo guardarsi dal non dedurne l'origine da una radice più da noi immaginata che da senno consigliata. Per tal cagione M. Tullio nel lib. 3 *de Natura Deorum* faceva le risa di un certo Balbo, il quale *a nando* cavava l' etimologia della voce *Neptunus:* « Balbum, egli dice, in origina» tione magis visum natare quam ipsum Neptunum ».

Due oggetti principali del senso mistico.

Questi principii che noi riputiamo essenziali, ci guideranno agevolmente sul sentiero battuto dai più sapienti interpreti. Or per ripigliare ciò che più strettamente riguarda il senso mistico, due oggetti principali egli si propone, vale a dire il senso *allegorico* e il *morale*. Il senso allegorico ci addita i misteri della religione; e bisogna, per fuggire oscurità, distinguerlo dalle allegorie letterali di cui abbiam parlato dianzi; perciocchè qui si prende il vocabolo *allegoria* per allusione di persona o di cosa, non già per figura rettorica. Il senso morale poi ci pone sott' occhio le regole direttrici de' nostri costumi. *

Anche il *senso allegorico* ha due oggetti, l' uno dei quali si riferisce ai misteri che debbono consumarsi sulla terra nella pienezza dei tempi: esso ci mostra quel che dobbiamo credere; ed è il *senso allegorico* semplicemente detto: l' altro si riferisce alla perfetta consumazione del

gran mistero di Dio nell' eternità, in una parola, ai beni celesti che ci sono offerti e che saranno la ricompensa eterna degli eletti; esso ci mostra ciò che noi dobbiamo sperare, ed è quello che in greco si appella *senso anagogico* (1), perchè ci solleva alle cose del Cielo.

Da ciò deriva, che si distinguono comunemente nelle antiche Scritture *quattro sensi* principali, cioè il senso *letterale*, l' *allegorico*, il *morale*, l' *anagogico*, i quali tutti sono compresi e determinati in questi due versi:

Littera gesta docet; quæ credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quid speres, anagogia.

1.° Il *senso allegorico* semplicemente detto è dunque quello che sotto il velo di un primo senso ne presenta un secondo relativo ai misteri di Cristo, cioè a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa; si appella anche *senso profetico*, perchè rinchiude l' annuncio de' suoi misteri. Tale è il senso che s. Paolo ci scopre sotto l' immagine dell' alleanza che Abramo contrasse successivamente colle due mogli Sara ed Agar. *Ciò è detto allegoricamente*, osserva l'Apostolo: *queste due donne sono i due Testamenti* (2): cioè esse rappresentano le due alleanze che Dio fece successivamente cogli uomini, in guisa che l' eterna alleanza fermata da Dio colla Chiesa nostra madre è rappresentata da Sara, mentre l' alleanza temporale che egli ha stretta colla Sinagoga è rappresentata da Agar. In questo senso giusta lo stesso apostolo *tutto ciò che accadeva agli Ebrei era una figura di ciò che accade a noi medesimi* (3); e sotto tale aspetto il *senso allegorico* unisce ancora *due oggetti*: il *primo* riguarda ciò che Dio ha fatto nello stabilimento della Chiesa, facendovi entrare una parte de' *Giudei* ed una gran moltitudine di *Gentili*, e liberandola finalmente dalla persecuzione degli infedeli colla vittoria che *Costantino* riportò sui persecutori della Chiesa; il *secondo* riguarda ciò che Dio opererà alla fine dei secoli, primamente facendo entrare nella sua Chiesa la nazione intera de' Giudei, e con essi una moltitudine di *Gentili*; secondariamente liberando alfine la Chiesa da tutt' i suoi mali colla piena

(1) Da ἀναγωγὴ, elevazione. — (2) *Gal.* IV. 24. — (3) I *Cor.* X. 6 *et* II.

vittoria di Gesù Cristo stesso su tutta la moltitudine dei malvagi.

2.° Il *senso morale*, che si nomina anche in greco *tropologico*, perchè concerne i costumi, appellati dai Greci *tropos* (τρόπος), è quello che sotto il velo di un primo senso relativo alla storia ne rinchiude un secondo relativo ai costumi, come allorquando sotto la immagine dei *rimproveri* fatti agli Ebrei e dei *gastighi* da cui essi furono colpiti, gli apostoli ci scoprono le *infedeltà* che noi medesimi dobbiamo evitare, ed i *gastighi* che dobbiam temere. Il *senso morale* è anche quello che sotto il velo di un primo senso relativo alle leggi medesime giudiziarie e cerimoniali degli Ebrei ne rinchiude uno più sublime, ma ugualmente relativo ai nostri costumi, come allorquando sotto l'obbligo di *non legare la bocca al bue che tritura il grano*, s. Paolo ci dimostra [1] quello di provvedere alla sussistenza di coloro che lavorano pel gregge di Cristo ed amministrano le più sacre funzioni. Il *senso morale* è spesso intimamente legato col *senso allegorico*. L'uno e l'altro si trovano allora uniti sotto un medesimo testo, come allorquando sotto l'immagine di quella legge che obbligava i Giudei ad *abbruciare fuor del campo i cadaveri di certe vittime*, lo stesso apostolo ci mostra *Gesù Cristo immolato per noi fuori della porta della città* [2]; ecco il senso allegorico, e l'obbligo per noi di *uscire fuor del campo per andare a lui, portando insieme con lui le sue ignominie*, e distaccandoci da tutte le cose della terra; *perchè noi non abbiamo quaggiù città permanente, e non dobbiamo desiderare che la città futura*, la quale è nostra verace patria: ecco il senso morale.

3.° Il *senso anagogico* è quello che sotto il velo di un senso primiero relativo alle cose della terra ci solleva ad un secondo relativo alle cose del Cielo, siccome allorquando sotto la immagine della *terrestre Gerusalemme* gli apostoli ci scoprono la *Gerusalemme celeste* [3]; allorquando sotto la immagine dei *beni presenti* ci mostrano i *beni futuri* soli degni delle nostre brame. Sotto quest'aspetto un tal senso è spesse fiate il compimento del senso allegorico, in guisa che esso ne fa anche par-

(1) I *Cor.* IX. 9 *et* 10. — (2) *Hebr.* XIII. 2 *et seqq.* — (3) *Gal.* IV. 26. *Hebr.* XII. 22. *Apoc.* XXI. 2.

te, giacchè il *senso allegorico* conducendoci infino al pieno trionfo di Gesù Cristo su tutti i suoi nemici nell'estremo giorno, ci mostra dappoi i beni eterni, nel possesso dei quali stabilirà allora i suoi eletti: e questo è il preciso oggetto del *senso anagogico*.

Così questi tre sensi, *allegorico, morale* ed *anagogico*, rinchiudendo lo spirito ed i misteri coperti sotto il velo delle lettere del testo sacro formano insieme il *senso spirituale* o *mistico* coperto sotto il *senso letterale* ed *immediato*. Ma questi due sensi sono essi forse dappertutto egualmente sostenuti? Si estendono essi generalmente a tutte le parti delle antiche Scritture? L'uno non sussiste forse giammai senza l'altro? Quest'è ciò che ora bisogna esaminare.

Ampiezza dei diversi sensi che comprendono i Libri dell'Antico Testamento.

Per giudicare dell'ampiezza del senso spirituale delle antiche Scritture bisogna a prima giunta osservare che in ogni emblema ed in ogni enimma, in ogni parabola ed in ogni similitudine il parallelo non può mai essere perfetto, perchè l'ombra e l'immagine sono sempre al disotto della verità. L'ombra non sarebbe più ombra, se vi si trovassero tutte le perfezioni del corpo che essa rappresenta; l'immagine non sarebbe più immagine, se rinchiudesse tutta la sostanza dell'originale.

Così 1.° sotto il *senso allegorico*, o, se si vuole, nel *senso metaforico*, che forma essenzialmente parte dell'allegoria, Gesù Cristo dice che *egli verrà come un ladro* (1). Gesù Cristo somiglia dunque ad un ladro? Egli non ne ha l'ingiustizia; ma siccome un ladro viene a sorprenderci nella tranquillità della notte, così Gesù Cristo nella sua ultima venuta sorprenderà gli uomini allorquando essi saranno in una piena sicurezza. Ecco il punto principale del paragone; ecco in che esso trovasi giusto. Gesù Cristo altrove è chiamato *il lione della tribù di Giuda* (2); in un altro luogo si dice che il demonio *gira intorno a noi come un leone* (3). Gesù Cristo è egli adunque in fatto un leone? Rassomiglia egli al demonio? No certamente; ma sotto diversi caratteri il lione è nello stesso tempo l'emblema di Gesù Cristo e del demonio. Gesù Cristo dice che egli è *la porta delle pecorelle* (4), e ben-

(1) *Apoc.* XVI. 15. — (2) *Id.* V. 5. — (3) I *Petr.* V. 8. — (4) *Joan.* X. 7 *et* 11.

tosto aggiunge che egli ne è il *pastore*. Può egli essere ad un tempo stesso *il pastore* e *la porta?* Egli lo è in fatto, ma sotto diversi aspetti. In tal guisa nel linguaggio allegorico le similitudini non possono mai essere intere; lo stesso emblema può rappresentare due soggetti tutti diversi; e lo stesso oggetto può trovarsi tutto ad un tempo designato da due emblemi che a prima giunta sembrano non avere fra di loro alcuna relazione.

Parimenti, 2.° nel *senso morale* Gesù Cristo ci propone per modello di condotta la parabola dell'*economo ingiusto lodato per aver prudentemente agito* (1). Dobbiamo noi dunque imitare la ingiustizia di quest' economo? No, senza alcun dubbio; ma dobbiamo imitare la sua prudenza. Ecco il punto della comparazione; l'allontanarsene sarebbe un traviare.

Nell' ugual modo, 3.° il *senso anagogico* ha i suoi limiti, che non si debbono oltrepassare giammai. Nelle promesse fatte a' figliuoli d'Israele non solo si scorge che saranno ad essi largiti i migliori beni; ma vi si dice ancora che questi beni saranno sparsi *sopra di essi, e dopo di essi sui lor figliuoli* (2); e che, in una parola, il godimento di questi beni sarà conferito di schiatta in ischiatta, od in tutte le loro generazioni, *in generationem et generationem* (3). I beni a noi riservati nella celeste patria saranno eterni; ma allora non vi sarà più novella generazione. Queste promesse hanno adunque un *primitivo senso* che riguarda il *secolo presente*, in cui i beni che Dio ha dati alla sua Chiesa vi si perpetuano di *generazione in generazione*, malgrado di tutti i mali da cui essa possa essere travagliata. Ma nel *secondo senso*, che riguarda il *secolo futuro*, l' eternità sola conviene ai beni che ci sono riservati. Allora o bisogna intendere che questi beni si spanderanno su *tutte le schiatte* distributivamente; sulla schiatta di Giuda così come su quella di Levi, sull' Ebreo così come sul Gentile, sul Greco così come sul Barbaro; o se confessar debbasi che la promessa riguardi *tutte le schiatte* prese successivamente, ella non può avere in questa parte applicazione alcuna nel senso anagogico.

(1) *Luc.* XVI. 1 *et seqq.* — (2) *Jerem.* XXXII. 39. — (3) *Isai.* LX. 15. *Joel.* III. 20.

Così in nessuno dei sensi della Scrittura *le comparazioni non debbono mai essere spinte al di là dei punti che ne sono l' oggetto;* e l'imperfezione di queste similitudini non ne distrugge nè punto nè poco la verità, perchè di lor natura esse riuscir debbono necessariamente imperfette.

Posti siffatti principii, bisogna distinguere nelle antiche Scritture i *libri storici*, i *libri legali* o *morali*, le *profezie* ed i *salmi*.

Ampiezza dei diversi sensi nei libri storici.

I. Nei *libri storici* non è tutto suscettivo di un doppio senso. Vi sono molti luoghi il cui senso letterale ed immediato che riguarda la storia del mondo, od in particolare quella degli Israeliti, è il solo senso proprio del testo. Indarno si farebbero sforzi per cercar in essi le relazioni di un' allegoria che non vi si trova, o per dare alle allegorie medesime che vi si trovano una ampiezza che esse non hanno: bisogna fermarsi ai rapporti più considerabili che poggiano sull' autorità del testimonio della Scrittura medesima, o della Tradizione, o che sono almeno giustificati dalla aggiustatezza dell' applicazione; ma non bisogna nè spingere queste relazioni al di là dei loro giusti termini, nè rigettarle per questo solo che non hanno tutta la estensione che il nostro proprio spirito vorrebbe trovarvi. Così noi siamo assicurati da s. Paolo che le *due mogli d' Abramo* rappresentano le *due alleanze* (1); ciò basta per dare a quest' allegoria tutta la estensione, di cui può essere capace; ma non bisogna pretendere che tutto ciò che è detto di quelle due donne debba verificarsi nelle due alleanze che esse rappresentano; e se nel carattere di queste due donne alcune circostanze non bene convengono colle due alleanze, non bisogna per ciò pretendere di rigettare un' allegoria così autenticamente stabilita.

Ampiezza dei diversi sensi dei libri legali o morali.

II. Nei libri *legali* o *morali* bisogna distinguere le leggi che concernono in generale i costumi, e quelle che riguardano particolarmente l' ordine civile e le cerimonie della religione. Questi sono i precetti che si chiamano *morali*, *giudiziali* e *cerimoniali*.

I precetti *morali* non hanno spesse volte che un solo senso, che è quello da cui presentasi immediatamente la

(1) *Gal.* IV. 24.

lettera del testo. Talvolta sotto un primo senso essi ne racchiudono un secondo più elevato e più esteso. Il precetto *non ammazzerete* (1) vieta nello stesso tempo l' omicidio propriamente detto che toglie la vita del corpo, e l' omicidio spirituale che fa perdere la vita dell' anima. Allorquando Salomone dice: *Ascolta, o mio figliuolo, la istruzione di tuo padre e non trascurare la legge di tua madre* (2), queste parole si possono intendere a prima giunta dell' obbedienza che ogni figliuolo dee al padre ed alla madre; ma in un senso più elevato e più esteso, esse rinchiudono la obbedienza che noi dobbiamo a Dio stesso, il quale è nostro padre, ed alla Chiesa che è nostra madre.

S. Paolo ci scopre anche sotto il velame delle *leggi giudiziarie* un secondo senso più elevato e più sublime, allorquando sotto il divieto di *legare la bocca al bue che trebbia il grano* (3), ci mostra l' obbligo di dare ai ministri del Vangelo i soccorsi che loro son necessarii.

Egli ci dichiara che le leggi *cerimoniali* racchiudono *l' ombra dei beni futuri* e *l' immagine delle cose celesti* (4); in una parola, il gran mistero di Gesù Cristo e della sua Chiesa. Noi dobbiamo dunque seguire questa dichiarazione, e penetrare nel profondo segreto nascosto sotto cotal velo, ma seguendo sempre la aggiustatezza delle applicazioni appoggiata sull' analogia della fede.

Ampiezza dei diversi sensi dei libri profetici.

III. Nelle *profezie* tutto ci conduce a Gesù Cristo, ma più o meno direttamente. Ci ha delle profezie le quali non sembrano avere che un *solo senso*, cioè quel solo di cui la storia degli Ebrei è l' oggetto; altre non hanno che un *solo senso*, ma relativo a Gesù Cristo od alla sua Chiesa; altre hanno *due sensi*, l' uno de' quali riguarda lo stato degli Ebrei o degli altri popoli prima di Gesù Cristo, e l' altro appartiene a Gesù Cristo od alla sua Chiesa: altre hanno *tre sensi*, perchè oltre il primitivo, che riguarda lo stato degli Ebrei prima di Gesù Cristo, esse si riferiscono anche alle maraviglie che Dio operò nello stabilimento della Chiesa, ed a quelle che egli opererà al tempo del richiamo de' Giudei: altre rinchiudono *quattro sensi*, perchè oltre quei tre primi che riguardano il secolo presente, si riferiscono anche alla perfetta fe-

(1) *Exod.* xx. 13. — (2) *Prov.* I. 8. — (3) I. *Cor.* IX. 8 *et seqq.* — (4) *Hebr* IX. 23. *et* X. 1.

licità de' Santi nel secolo futuro: altre finalmente possono avere fin *cinque* o *sei sensi*, perchè i mali temporali che vi sono annunciati possono sotto diversi punti essere l'immagine degli spirituali. Così i *Babilonesi*, de' quali parlano i profeti, possono rappresentare non solo i *Romani*, che furono gli stromenti delle vendette di Dio sopra gli Ebrei, ed i *Maomettani*, di cui Dio si è servito per castigare i Cristiani; ma rappresentano generalmente tutti i *malvagi*, tutti i nemici della giustizia e della verità sia fra gli *Ebrei*, sia fra i *Gentili*, in guisa che i *guasti de' Babilonesi* annunciati e descritti dai profeti possono nel tempo stesso rappresentare 1.° *i mali temporali* da cui i Giudei furono percossi al tempo di Nabuccodonosor; 2.° i *mali spirituali* da cui questa nazione fu inondata per cagione de' Farisei, Saducei od altri Giudei increduli al tempo di Gesù Cristo; 3.° i *mali temporali* da cui questa medesima nazione fu colpita per opera dei Romani in punizione de' suoi disordini e della sua incredulità dopo Gesù Cristo; 4.° i *mali spirituali* onde il popolo cristiano fu pure travagliato per cagione degli eretici, scismatici, increduli ed altri perversi cristiani, principalmente dopo il regno di Costantino; 5.° i *mali temporali*, da cui lo stesso popolo cristiano fu colpito in punizione de' suoi disordini e delle sue prevaricazioni col mezzo delle armi dei Maomettani e di altri popoli suscitati da Dio perchè ministri fossero delle sue vendette; 6.° finalmente *la grande ed ultima desolazione* o persecuzione che la Chiesa soffrirà alla fine dei secoli dalla parte dell'Anticristo e di coloro che seguiranno in folla il partito di quest' *uomo di peccato*, che Gesù Cristo distruggerà nella sua ultima venuta.

Del resto non bisogna pretendere che tutte le parti di una stessa profezia sieno ugualmente suscettive di tutti questi diversi sensi. *L'armonia* dei differenti sensi della Scrittura *non richiede* che *il paralello* sia sempre *intero*, perchè spesso non può esserlo. Allorquando il profeta Nathan annuncia a Davide il regno di *Salomone* (1), gli predice nello stesso tempo e sotto gli stessi termini la gloria del regno di *Gesù Cristo* stesso, di cui Salomone

(1) 2. *Reg.* VII. 4 *et seqq.* 1. *Par.* XVII. 3 *et seqq.*

era la figura. Ma in questa celebre profezia si trovano mescolati alcuni caratteri che solo convengono a Salomone, ed altri che solo convengono a Gesù Cristo. Non bisogna pretendere di applicare all' uno ciò che soltanto appartiene all' altro. « È ben certo, secondo la osservazione di un dotto interprete (1), che non bisogna abbandonare ciò che è proprio di Gesù Cristo, a cagione di » ciò che non gli può convenire; e che non bisogna attribuir tutto a Salomone, a motivo che una parte della » profezia non può convenire che ad esso lui. Bisogna » riservare al Figliuolo di Dio ciò che non può esser » vero letteralmente se non quando a lui si attribuisce. » È d' uopo interpretare in un modo misterioso ciò che » letteralmente conviene a Salomone, ed a Gesù Cristo » in un senso figurato e più sublime. Si dee allontanare » dal Figliuolo di Dio ciò che è indegno della sua santità, » e che non può intendersi se non di Salomone ». Questo discernimento è di una grande importanza. Esso è pure di un grande uso nell' interpretazione delle profezie; tal che spesso accade che alcuni per non voler seguire questo principio essenziale si smarriscono dietro a sensi forzati ed illusorii, i quali non hanno alcuna realtà, o non riempiono punto tutta la energia del testo. Mettiamo dunque per principio che nello studio delle profezie bisogna non applicare gli oracoli dei profeti che ad avvenimenti certi e degni di corrispondere alle espressioni del sacro testo; non seguire quest' applicazione se non in quanto lo permettono la certezza degli avvenimenti e l' esattezza dei rapporti, e rispettare sempre i limiti prescritti dall' autorità della Scrittura e della Tradizione.

Ampiezza dei diversi sensi dei Salmi.

IV. Finalmente i *Salmi* possono aver comunemente un primo oggetto che riguarda Davide od il popolo d' Israele: ma il senso relativo a questo primo oggetto è quasi sempre assai imperfetto, quasi sempre assai inferiore all' energia delle espressioni. *Il grande e principale oggetto dei Salmi* è *Gesù Cristo e la sua Chiesa*, il mistero di Cristo intiero considerato dopo la prima venuta di Gesù Cristo infino all' ultima venuta di lui. Non bisogna pretendere di riferir tutti i Salmi, e nemmeno la totalità di ciascuno di essi, a Davide od al popolo di Israele: vi si possono riferire alcune

(1) *Duguet, Expl. d' Isaie* VII. 16.

espressioni, e non tutte: ve ne sono molte il cui senso stesso letterale ricusa di riferirsi a quel senso primiero. Al contrario tutto si riferisce a Gesù Cristo od alla sua Chiesa, sia immediatamente e senza alcun velo, sia sotto il velo di un senso morale od istorico, che appartiene in certa qual maniera ad Israele, a Davide, od in generale all'uomo giusto: ad *Israele*, che è la figura della Chiesa; a *Davide*, il quale è nello stesso tempo l'emblema di Gesù Cristo e della sua Chiesa non formanti insieme che un solo corpo, un solo uomo, un solo Cristo; all'*uomo giusto*, che rappresenta Gesù Cristo medesimo, capo e modello di tutti i giusti, ed in cui tutti i giusti si trovano uniti come membri del suo corpo mistico, che è la sua Chiesa. In tal guisa i Salmi possono avere spesso *due sensi*, il primo de' quali si riferisce *a Davide* o *ad Israello*, ed il secondo *a Gesù Cristo* od *alla sua Chiesa*, e talvolta nello stesso tempo all'uno ed all'altra, come non formanti insieme che un solo uomo, di cui egli è capo, ed ella corpo. Soventi volte essi non hanno che *un solo senso* che si riferisce tutto intero *a Gesù Cristo* od *alla sua Chiesa*. Ma anche quando essi possono aver due sensi, il più sicuro è quello che si riferisce a Gesù Cristo od alla sua Chiesa. In generale i Salmi sono la parte delle antiche Scritture in cui il senso allegorico è più costante.

Nelle altre parti il senso spirituale che riguarda Gesù Cristo o la sua Chiesa si trova spesso interrotto da espressioni che sembrano non avere altro senso che il letterale ed immediato, che riguarda Israele o gli altri popoli. Ma allora quali regole si debbono seguire per discernere Gesù Cristo e la sua Chiesa sotto il velo di questo primario senso? A quali segni si potrà riconoscere Gesù Cristo nella legge di cui egli è il fine? Ecco l'ultimo punto che ci resta ad esaminare.

TERZO PUNTO.

A quali segni si può riconoscere Gesù Cristo nella legge di cui egli è il fine? Quali regole si debbono seguire onde discernere Gesù Cristo e la sua Chiesa sotto quei veli da cui sono eglino coperti nell'Antico Testamento?

Le divine Scritture sono come uno stromento sommamente armonioso; su questo stromento però ogni cosa non è

ugualmente sonora: tutto in esso colpisce gli occhi, ma tutto non colpisce ugualmente le orecchie: nulladimeno tutto vi è collegato; e le parti che non danno alcun suono sono necessariamente congiunte a quelle che servono all'armonia; ma bisogna accuratamente distinguerle per non pretendere di cavare un suono da ciò che non ne dee rendere. Bisogna dunque saper discernere nella stessa guisa ciò che nelle divine Scritture non è suscettivo che di un solo senso, da ciò che lo è di molti. Gesù Cristo è il fine della legge; ma bisogna sapervelo riconoscere. Su di ciò noi ci proponiamo di qui raccogliere le regole più importanti e più utili (1).

I.ª REGOLA.

La prima regola per iscoprire Gesù Cristo nei libri dell'Antico Testamento, regola sicura ed infallibile, è di *prendere per guida gli autori sacri del Nuovo Testamento*, e di *veder Gesù Cristo ovunque essi l'hanno veduto*. Allora lo spirito stesso dei profeti ci svela il senso delle parole che loro ha dettate; lo spirito stesso di Gesù Cristo ci scopre Gesù Cristo e ce lo rileva. Noi non ci curiamo, per esempio, di indagare quale sia *la vergine* di cui parla Isaia nel cap. VII delle sue profezie (2), o quale sia quel figliuolo che dee essere degno del nome di *Emmanuele*. S. Matteo ce lo ha detto (3), e ci ha posto in mano la chiave per interpretare un capo pieno di oscurità, e molti altri che ad esso seguono e che sono coperti da tenebre del pari dense. Noi non possiamo ingannarci cercando Gesù Cristo sotto questi tenebrosi veli. Bisogna soltanto aver cura di conservare la verità della storia e degli eventi temporali che coprono una più augusta profezia: bisogna alzare il velo senza lacerarlo.

(1) La maggior parte delle regole che qui siamo per presentare si trovano svolte con molto maggiare estensione nell' Opera intitolata: *Regole per la intelligenza delle sacre Scritture* (*della quale opera è autore il Duguet*). Si trovano anche esposte sommariamente nel *Discorso preliminare*, che si trova in fronte all' *edizione della Bibbia del Sacy*. Ci sia permesso di ripeter qui ciò che fu detto in quel *Discorso* dietro le norme dell' autore dell' opera citata. Queste solide regole non posson essere diffuse di soverchio; ed il sunto che da noi viene qui presentato non può che invitare i leggitori a consultare l' opera stessa, da cui elleno furono cavate. — (2) *Isai.* VII. 14. — (3) *Matth.* I. 22. et 23.

II.ª REGOLA.

Una seconda regola, che quantunque non sia infallibile al pari della prima, nulladimeno è di una grande importanza, è quella di *prender per guida,* dopo gli autori del Nuovo Testamento, *i santi dottori della Chiesa,* e di *veder Gesù Cristo ove essi l' hanno veduto,* principalmente se essi sono tutti od almeno quasi tutti concordi, nel riconoscerlo (1). Essi sono i primi interpreti delle Scritture dopo gli apostoli; e quantunque non abbiano nei loro scritti la infallibilità degli autori divinamente inspirati, pure erano pieni dello stesso Spirito che comunemente parlava per loro bocca, e guidava la loro penna ad istruzione ed edificazione dei fedeli. Quando anzi unanime è il loro suffragio nelle cose di nostra salute, secondo il Tridentino, non possiamo discostarci dal loro sentimento. In tal guisa noi non dobbiamo cercare altrove che nel mistero dell' Incarnazione il *nuovo prodigio* che Iddio doveva *creare* sulla terra (2), secondo Geremia. I Padri e la maggior parte degli interpreti cristiani convengono (3), che quella *donna,* la quale, secondo questo profeta, doveva *circondare un uomo,* è la beata Vergine che reca nel suo seno il divino Infante, il quale per le sue divine perfezioni era nella stessa età infantile un uomo pieno di forza. Sarebbe uno smarrirsi ed un perdere di vista il vero oggetto di questa profezia, se si pretendesse con alcuni interpreti moderni (4) che essa altro in fine non dica se non che le donne cercheranno gli uomini per isposarli. È forse possibile il riconoscere in ciò un *prodigio* del *Creatore?* Non sarebbe divisamento più assennato l' attenersi in questo punto alla comune sentenza de' Padri, che fu quella anche degli Ebrei? Imperocchè costoro hanno riconosciuto in quell' *uomo forte* il Messia (5).

III.ª REGOLA.

A queste due prime regole tratte dall' autorità degli scrittori sacri e dalla testimonianza dei santi dottori suc-

(1) Questa seconda regola non si trova nell' opera sopra citata. — (2) *Jerem.* XXXI. 22. — (3) *S. Athan., s. Hier., s. Bern., Estius, Tirinus aliique passim.* — (4) *Grotius, Castalio, Sanctius, Oleaster.* — (5) Vedi la parafrasi caldea ed il commentario di Dav. Kimchi.

cedono quelle che si cavano dal fondo stesso del testo sacro. Ed a prima giunta *bisogna scorgere Gesù Cristo nelle divine Scritture allorquando certi caratteri, i quali non possono convenire che a lui, lo disegnano e lo mostrano* (1). Altrimenti bisognerebbe scemare le auguste sue qualità per attribuirle ad un altro, e far violenza al testo per dargli un altro oggetto. Il comando che Dio fece ad Isaia di parlare agli Ebrei (2) in un modo oscuro e capace di accecarli, di sigillare il libro (3), di riservarne la intelligenza pei futuri discepoli, ci avverte che Gesù Cristo non è senza alcuni veli nell'Antico Testamento; ma ve ne sono di sì rari e sì trasparenti che siamo più colpiti da ciò che splende interiormente che da quanto il copre. Vi sono altri veli più stretti e più densi, che ben nascondono ciò che essi coprono, ma che sono troppo corti, e lasciano apparire certi lineamenti proprii essi soli a manifestar Gesù Cristo, quantunque spesse volte tutto il resto possa convenire ad un altro. In questi luoghi riesce principalmente necessaria l'attenzione. Non si scorge a prima giunta Gesù Cristo nel salmo XVII *Diligam te, Domine,* il qual salmo, atteso il testo del secondo libro dei Re (*cap.* 22), sembra non aver per oggetto che le vittorie di Davide. Nulladimeno s. Paolo lo attribuisce a Gesù Cristo (4); ed in fatto *la fede e l'obbedienza dei Gentili* (5), non meno che *l'incredulità e la punizione degli Ebrei* vi sono predette così chiaramente che questo solo passo dovrebbe bastare per iscoprire in tutto il resto del salmo il senso misterioso in esso rinchiuso, quand'anche noi non avessimo e l'autorità dell'Apostolo, il quale ci assicura la verità di questo senso, e il suffragio dei santi Padri, che tende ugualmente a confermare ed a svolgere questa interpretazione.

IV.ª REGOLA.

Allorquando le espressioni della Scrittura sono troppo forti, troppo generali, troppo auguste e troppo esagerate per riguardo al subbietto cui esse sembrano riferirsi, è una regola sicura che *ci ha un altro soggetto che lo Spirito Santo*

(1) Questa regola e le altre dieci seguenti sono tratte dal libro e dal discorso poc'anzi citato. — (2) *Isai.* VI. 10. — (3) *Isai.* VIII. 16. — (4) *Rom.* XV. 9. — (5) *Ps.* XVII. 43 *et seqq.*

ebbe di mira, ed al quale tutte positivamente convengono quelle espressioni; anzi per rispetto a lui esse sono deboli anzichè esagerate. Perciocchè la parola di Dio è quella della verità, è un oro purificato infino a sette volte (1): nè si può trovarvi nulla di difettoso o di superfluo. Ella è la regola dei discorsi più esatti; e quando ci sembra di scorgervi un eccesso, è questo un segno che non possiam intenderla senza sostituirvi un oggetto straniero. L'uso di questa regola è di una grandissima estensione: essa è la chiave di molti passi che urtano alquanto gli spiriti superficiali, perchè non ne conoscono il vero senso: essa conserva alla Scrittura la reverenza che le si dee: essa scopre, non già con semplici congliietture, ma con una dimostrazione sensibile il Vangelo ed i veri beni nascosti sotto promesse tali che non sono vere se non in un senso spirituale, senso che allora divien unico, poichè è il solo che sia conforme alle espressioni della Scrittura. Si conosce tutto quello che Isaia aveva predetto del *ritorno degli Ebrei cattivi da Babilonia* (2): egli ne fa le più pompose descrizioni. Ma non pare che l'evento si approssimi in qualche parte a quella magnificenza. Noi abbiamo la relazione del lor viaggio nei libri di Esdra e di Neemia, ove si scorge che tutto si fece senza prodigiosi avvenimenti. Si dee dunque conchiudere che le espressioni di Isaia abbiano un altro oggetto ben diverso dal ritorno da Babilonia a Gerusalemme; e ch'egli abbia predetto sotto queste figure *la libertà ed i beni spirituali che Gesù Cristo ci ha procurati*, principalmente quelli che riserva a' suoi eletti nell' eternità.

S. Pietro e s. Paolo applicarono a Gesù Cristo risuscitato quelle parole del salmo XV: *Voi non lascerete la mia anima nell'inferno* (3), *e non permetterete che il vostro santo vada soggetto alla corruzione;* ed hanno dimostrato ch'esse non potevano che a lui convenire secondo l'esatta verità; perchè Davide, per riguardo al corpo, era già ridotto in cenere da molti secoli, e la sua anima era stata per lungo tempo ritenuta con quelle degli altri giusti in quel medesimo inferno in cui l'anima di Gesù Cristo è discesa, cioè, come lo spiega s. Paolo (4), nelle

(1) *Psal.* XI. 7. — (2) *Isai.* XL. 1 *et seqq.* — (3) *Ps.* XV. 10. — (4) *Eph.* IV. 9.

parti più basse della terra, ove esse attendevano Gesù Cristo, ed ove Gesù Cristo discese per liberarnele. Davide *essendo profeta*, dice s. Pietro,.... *ha parlato della risurrezione del Cristo, dicendo che l' anima di lui non fu abbandonata nell' inferno, e che la carne di lui non vide la corruzione* (1). *Davide*, aggiugne s. Paolo, *avendo nella sua età servito alla volontà di Dio, si addormentò, e fu aggiunto a' suoi padri, e vide la corruzione. Ma quegli cui Dio risuscitò, non vide la corruzione* (2). Questi due apostoli ci hanno insegnato col loro esempio come si debbano intendere le sacre Scritture. Noi dobbiamo al par di essi prendere letteralmente tutto ciò che in questo senso può essere preso senza far ingiuria agli attributi di Dio, o ad alcune verità rivelate; e dobbiam conchiudere senza alcun timore, che ciò che letteralmente è disconvenevole a Davide od al popolo d' Israele, conviene a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa propriamente e direttamente, e non può esser vero che sotto tale aspetto.

V.ª REGOLA.

Si è già osservato *esservi nella Scrittura*, e principalmente nelle profezie e ne' Salmi *alcuni luoghi che non sono suscettivi d' un senso storico*, di un senso limitato alla storia degli Ebrei. Il volere quindi dare ad essi un tal senso gli è un ignorare ciò che sia un senso immediato, ed un andar direttamente contra le regole che servono a scoprire il senso delle Scritture, e specialmente contra le due regole precedenti. *Il senso che si appella immediato dee essere comunemente seguito e sostenuto:* non bisogna prenderlo in certi punti per abbandonarlo in molti altri. Non bisogna crederlo possibile quando è interrotto da ostacoli che non si possono superare; non darlo come fondato sul senso letterale, allorquando è combattuto da questo senso medesimo. Il senso immediato non differisce da quello di cui esso è velo, se non per la grandezza e per la maestà: è meno profondo, ma è verace; non riempie tutta la energia del testo, ma non vi si oppone; conduce ad una più angusta profezia, ma non è per essa un ostacolo: prepara alla intelligenza

(1) *Act.* II. 30 *et* 31. — (2) *Act.* XIII. 36 *et* 37.

dei misteri invece di distornarne lo spirito o di accecarlo. Consultando queste regole si conoscerà a prima giunta che Salomone e la sua unione colla figliuola del re d' Egitto non possono essere l'oggetto immediato del salmo XLIV, *Eructavit*, nè del Cantico dei Cantici, e che non bisogna vedervi che Gesù Cristo e la sua Chiesa. Come mai Salomone si sarebbe rappresentato come Dio stesso assiso sopra un trono eterno: *Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi* (1), o come si esprime il testo ebraico *in sæculum et in æternum?* E come si può indebolire il senso di questo testo, posciachè s. Paolo se n'è giovato (2) per provare che Gesù Cristo è Dio? Quegli di cui parla il salmo è un principe armato contro de' suoi nemici, un principe cui il profeta (3) dà una *spada*, un *arco*, delle *freccie*, e che fa da se solo la conquista del suo impero. Chi potrebbe riconoscere a questi segni Salomone, di cui sta scritto che tutto il tempo del suo regno passerà in grembo alla pace, e che in fatto nulla ha conquistato colla spada? Il conquistatore di cui parla il profeta sottometterà tutto l' universo a' suoi figliuoli: *I vostri figli, dice egli, saranno nel luogo de' vostri padri; voi gli stabilirete principi su tutta la terra* (4). Salomone al contrario, cui le continue vittorie di Davide aveano formato un gran reame, non solamente non ha stabilito i suoi figliuoli sopra regni stranieri, ma si meritò colla sua ingratitudine che il solo de' suoi figliuoli, il quale regnò dopo di lui, di dodici porzioni di regno non ne ritenesse che una o due, ed anche per una grazia accordata alla memoria di Davide ed alle promesse che gli erano state fatte. È dunque evidente che si farebbero inutili sforzi, e che si resisterebbe allo Spirito Santo se si cercasse qui un altro senso fuor del profetico, un altro oggetto tranne Gesù Cristo.

VI.ª REGOLA.

La Scrittura non è punto opposta a se medesima: essa non loda in un luogo ciò che disprezza nell' altro: non

(1) *Psal.* XLIV. 7. — (2) *Hebr.* I. 8. — (3) *Ps.* XLIV. 4 *et seqq.* — (4) *Ps.* XLIV. 17.

riguarda come una felicità degna dei giusti ciò che ella confessa in molti luoghi essere a loro negato, ciò che riconosce essere spesse volte accordato agli ingiusti: essa non blandisce veruna passione; ma tutte vuol guarirle: essa è sempre nemica dell'avarizia, dell'ambizione, della vendetta, della mollezza e del lusso. Bisogna adunque essere persuaso che *tutte le promesse le quali non hanno per iscopo che una felicità temporale;* che *tutte le espressioni atte ad inspirar l'amore del danaro o delle delizie;* che *tutti i minuti racconti di una magnificenza puramente umana, non sono nella Scrittura che immagini di beni più solidi e più reali, e figure del regno spirituale di Gesù Cristo e della gloria futura dei giusti;* che è un divenir Giudeo il condannare i sensi più sublimi che da uomini illuminati vengono dati a quelle cose che sarebbero inutili ed anco pericolose se ci arrestassimo alla superficie. D'altronde siccome queste promesse sono generali, esse debbono compiersi in tutti i tempi e per riguardo a tutti i giusti. Bisognerà dunque che tutti coloro i quali sono forniti di virtù non manchino mai di alcun bene necessario alla vita; che essi non soffrano mai nè la fame, nè la sete; che sieno in mezzo all'abbondanza ed alla gloria; e che o tosto o tardi sieno superiori a tutti i loro nemici. Che diverrebbero allora tanti giusti dell'antica legge, de' quali è parlato nell'epistola agli Ebrei (1), ed i quali ebbero difetto di ogni cosa, e furono sperimentati con ogni sorta di mali? Che diverrebbero tanti martiri, che la fame o la miseria fecero perire nelle prigioni o nelle miniere, mentre i loro persecutori godevano di una vita dolce e tranquilla? Quanto più noi intendiamo tali promesse letteralmente, tanto più essere dovremmo scandalezzati nel vederle quasi sempre senza effetto per riguardo ai più grandi servi di Dio, e quasi sempre compiute negli uomini i più empii e i più direttamente opposti alla dottrina del Vangelo. La Scrittura stessa ci conduce alle interpretazioni spirituali, mescolando a bella posta promesse di una giustizia e di una santità perfetta a quelle che non sembrano favorir altro che i sensi; giacchè è visibile che la giustizia e la grazia posson essere figurate dai beni tempo-

(1) *Hebr.* XI. 36 *et seqq.*

rali, ma che non possono mai essere le figure dei beni che ad esse sono inferiori. *Io vi darò oro in vece di rame*, dice il Signore in Isaia (1), *argento in vece di ferro, bronzo in vece di legno, e ferro in vece di pietre: farò sì che la pace regni sopra di voi, e che la giustizia vi governi. Non si udirà più parlare di violenza nei vostri confini...... Tutto il vostro popolo sarà un popolo di giusti.* Questi luoghi della Scrittura sono la interpretazione di tutti gli altri, in cui i beni futuri sono annunciati sotto altri nomi e sotto altre immagini, perchè essi congiungono quello che altrove è diviso, e comprendono nello stesso tempo i beni i quali non sono promessi che come figure, ed i beni che sono promessi come figurati.

Questa regola è tanto più importante quanto che alcuni di coloro che fannosi a studiare il senso delle divine Scritture, e specialmente delle profezie, si immaginano, e vorrebbero persuaderci che queste promesse di una felicità terrestre avranno un compimento letterale al tempo del futuro richiamo de' Giudei (2). Tale sistema ci riconduce alle illusioni degli antichi Millenarii, sistema combattuto specialmente da s. Girolamo, il quale ne' suoi Commentarii sui profeti non cessa di sollevarsi contro di questi *cristiani giudaizzanti*, come ei gli appella; sistema contraddetto dalle massime del Vangelo che sarà sempre lo stesso pei Giudei così come pei Gentili; sistema al quale si oppone la massima da noi qui stabilita, e che si può vedere ancor più sviluppata nelle solide regole proposte da un dotto interprete, il quale aveva pur egli posta un'attenzione particolare alle profezie risguardanti il richiamo futuro degli Ebrei, ma che era ben lontano dal darsi in preda a simili traviamenti (3). Sarà sempre certo che

(1) *Isai.* LX. 17 *et seqq.* — (2) Questa falsa idea si trova proposta anche con ampiezza in un *Discorso sul richiamo degli Ebrei*, stampato in fronte ad un libro che ha per titolo: *Nuova traduzione del profeta Isaia, con dissertazioni* ecc. Parigi, 1760, in 12.° Questo discorso è confutato in una dissertazione intitolata: *Isaia vendicato: doppio senso delle sacre Scritture stabilito e giustificato; richiamo futuro dei Giudei ridotto alle sue giuste idee.* Parigi, 1761, in 12.° — (3) Intendiamo di parlar qui del libro delle *Regole* sopra citato, in cui si trova un'applicazione di queste regole al ritorno futuro degli Ebrei. L'autore (Giacomo-Giuseppe Duguet) è quegli che ha data una *spiegazione dei Salmi*, ed una *spiegazione di Isaia, in cui secondo il metodo dei*

siccome *bisognava che Gesù Cristo soffrisse* (1) *e che egli entrasse così nella sua gloria*, non altrimenti *è d'uopo che noi passiamo per molte tribolazioni* (2) *onde entrare nel regno di Dio*. Sarà sempre certo che se noi siamo *eredi di Dio e coeredi di Gesù Cristo*, ciò avviene colla condizione che *soffriremo con Gesù Cristo per essere glorificati con Gesù Cristo*: SI TAMEN COMPATIMUR, *ut et conglorificemur* (3). La via della croce è la sola via del Cielo tanto pel *Giudeo* quanto pel *Gentile*.

VII.ª REGOLA.

Allorquando nella Scrittura incontransi cose che pel semplice racconto non convengono alla debole nostra ragione, od all' idea che noi abbiamo delle persone che le hanno operate, è una regola sicura che quella corteccia è un qualche mistero che bisogna tentar di scandagliare, od almeno che bisogna rispettare se non siamo bastantemente avventurosi per iscoprirne il senso. Noi siamo commossi al vedere Agar ed Ismaele (4) cacciati dalla casa di Abramo; e siamo maravigliati delle scarse provvigioni che un uom così ricco e così caritatevole, qual era quel patriarca, dà ad una madre esiliata e ad un figliuolo diseredato che manda a perir di miseria e di sete in un deserto. Niente più ci sorprende quanto tutte queste circostanze. Perchè mai sin dal mattino affrettarsi di commettere un' azione, il cui semplice progetto lo aveva contristato? Perchè incaricarsi di ciò che appariva odioso in questa condotta, e non lasciarne la cura a Sara? Perchè dar sì poco ad una madre e ad un figliuolo che era pure il suo? Perchè porre sugli omeri di una madre così afflitta un carico che la minima bestia, fra le tante che aveva Abramo, avrebbe potuto portare? Perchè mandarla via senza guida, senza disegno, senza conforto? Tutto ciò pare così visibilmente contrario all' umanità ed alla giustizia di Abramo, che non si può a meno di non sentirne gravezza, se non si va oltre il racconto che ne fa la Scrittura. Ma dopo

santi Padri, si attende a scoprire i misteri di Gesù Cristo; ed in cui, scoprendo questi misteri, non si tralascia alcuna occasione di insistere sul richiamo futuro degli Ebrei, ma sempre senza cadere nelle illusioni di questi *cristiani giudaizzanti*.

(1) *Luc.* XXIV. 26. — (2) *Act.* XIV. 21. — (3) *Rom.* VIII. 17. — (4) *Gen.* XXI. 9 *et seqq.*

che s. Paolo ha levato il velo (1) che ne copriva il mistero, si scorge nella diligenza di Abramo la saggia precauzione degli apostoli di non lasciare falsi fratelli e bestemmiatori con fedeli pieni di riconoscenza e d'amore per Gesù Cristo; si scorge nella severità di questo patriarca quella di Dio medesimo, il quale discaccia dalla sua casa la Sinagoga orgogliosa co' suoi figliuoli. Il carico posto sulle spalle di Agar nota l'attaccamento insensato ed infruttuoso della Sinagoga alle cerimonie legali, che la incurvano verso la terra, e che Gesù Cristo ha abolite. Il pane e l'acqua dati in sì piccola quantità sono una prova che essa abbandonò una magione abbondante, e che essa è condannata a morire di fame e di sete per non aver ricevuto colui che è il pane della vita e la eterna sorgente di un'acqua, la quale disseta per sempre. Agar ed il suo figliuolo camminando nel deserto senza scorta, senza via, senza disegno, ed affaticandovisi inutilmente, ci insegnano che la nazione giudea, rinunciando al Vangelo, ha perduta la luce, la sapienza, la speranza, ed il frutto di tutte le sue fatiche. Nulla v'ha di più miserando del Giudeo, nè di più deplorabile della Giudea. Il tempio, il sacerdozio, Gerusalemme, il regno, il paese stesso, tutto fu loro ritolto. Agar ed Ismaele errano già da lungo tempo intorno ad una fonte senza vederla. Gesù Cristo si mostra ai Giudei in tutte le Scritture: lo splendore della sua croce brilla da tutte le parti; essi sono in mezzo al suo impero, e le loro tenebre lo tengono ancora ad essi nascosto. Agar ed il suo figliuolo giacciono ambidue in terra in due diverse parti vicine alla fonte, e muoiono di sete. Bisogna che Dio mandi un angelo, il quale apra miracolosamente gli occhi ad Agar per farle scorgere una fontana così visibile e così necessaria. Appena essa la vede che vi disseta il suo figliuolo; e come se tutto avesse trovato col trovar quell'acqua salutare, la Scrittura aggiunge bentosto che Ismaele divenne un nom forte, grande e destro; che egli si stabilì con possanza e con gloria, e che divenne padre di molti principi. Se alcuna di queste circostanze fosse mancata, la figura avrebbe oscurata la verità in vece di esserne la immagine. Bisognava

(1) *Gal.* IV. 22 *et seqq.*

che Abramo si conducesse in una maniera apparentemente inumana per condursi in una maniera illuminata e profetica. Bisognava che nel racconto Mosè non ommettesse nulla di ciò che era essenziale al mistero, quantunque sembrasse ingiurioso ad Abramo. Lo spirito umano non sarebbe disceso a particolarità così poco importanti secondo i deboli lumi della ragione. Egli ne avrebbe detto o troppo, o troppo poco; e si dee qui riconoscere che una mano superiore conduceva quella di Mosè; e che una sapienza infinita, cui tutto è presente, notasse i più grandi avvenimenti futuri sotto le più deboli circostanze di una già trascorsa storia.

VIII.ª REGOLA.

Ci ha nella Scrittura altre cose che non offendono punto la nostra debole ragione, ma sono così mirabili e così visibilmente misteriose che bisognerebbe essere privi d' intelletto per non tentare di scoprirne il motivo, il fine, il segreto che vi è nascosto. È chiaro che allora il testo medesimo avverte esser più le cose che nasconde di quelle che mostra; e sarebbe un voler non intenderlo che in una maniera assai imperfetta, se non si andasse oltre ciò che appare. In tal guisa trovansi ricchezze immense nascoste nelle Scritture, ed è una regola scevera d' ogni inganno il credere che vi sono grandi misteri, ove le parole stesse della Scrittura avvertono, che ciò che riferiscono merita attenzione e che debb' essere profondamente meditato. Il senso letterale conduce allora allo spirituale; ed il non intendere il suo linguaggio sarebbe lo stesso che l' essere sordi. La storia sola di Giacobbe somministra molti esempi di questo genere. Perchè mai Giacobbe se ne va in un paese (1) ove Abramo aveva sì rigorosamente vietato ad Eliezer di condurre sotto alcun pretesto il suo figliuolo Isacco? Eliezer notava la cura che Dio doveva prendersi della sua Chiesa per mezzo de' suoi ministri, e Giacobbe la venuta di Gesù Cristo in persona: egli ha spediti i suoi profeti, ed è venuto egli stesso: ha chiamato da lungi la sua sposa, ed è venuto a cercarla. Perchè mai Giacobbe uscendo da una casa agiata si mette in cammino a piedi senza servo e senza verun altra co-

(1) *Gen.* XXVIII *et seqq.*

modità pel viaggio? Chi mai non s' accorge che in tutto ciò nulla è di naturale, e che tutte queste circostanze erano necessarie per figurare colui che essendo il Figliuolo unico del Padre, signore di tutte le sue sostanze ed infinitamente ricco per se stesso, si è renduto povero per noi, si è umiliato infino alla nostra bassezza, ha prese le sembianze di uno schiavo per liberarci, ha voluto sembrare più debole, più indigente, più piccolo di noi per sollevarci infino a lui e per arricchirci, ed è venuto a darci in cambio delle nostre miserie e de' nostri bisogni la sua abbondanza e la sua felicità, prendendo ciò che era nostro e cedendoci i suoi privilegi? Perchè Giacobbe si è egli obbligato a dormire in mezzo ad un campo ed a porre una pietra sotto il suo capo per sostenerlo? Dio aveva dato ad Abramo e ad Isacco la terra in cui dormiva Giacobbe; e Giacobbe istesso ne era stato istituito signore con queste parole d' Isacco: *Dio ti faccia padrone della terra dove sei pellegrino, e che ha promessa al tuo avolo* (1). Ma nessuno sapeva che egli ne fosse il signore; nessuna città lo riconosceva; nessuna borgata voleva dipendere da esso lui. Egli era in mezzo al suo regno come uno straniero, viveva fra gli uomini come uno sconosciuto, o come lor servidore. Tutto è interdetto a Giacobbe, e tutto gli appartiene: quest' erede delle promesse e del mondo intero non ha dove posare il capo. Così fu trattato Gesù Cristo. Tutte le nazioni gli erano promesse, l' universo era sua opera, l' intero mondo era il suo impero; ma egli vi è vissuto non solo senza splendore e senza autorità, ma senza trovarvi un asilo. Egli era nel mondo, ed il mondo fu fatto per lui; ed il mondo non lo ha conosciuto. Venne nella sua famiglia, ed i suoi non lo ricevettero: le volpi hanno le tane e gli uccelli dell' aria i nidi; ma il Figliuolo dell' uomo non ha dove posare la testa. Perchè mai Iddio stabilisce una scala di comunicazione tra il cielo e la terra per Giacobbe? Perchè la riempie di quegli angeli i quali non sono occupati che a sapere ed a riferir notizie? Ed egli stesso, appoggiato sul primo grado, sembra aver posto in obblio il mondo intero

(1) *Gen.* XXVIII. 4.

per non occuparsi che di questo solo uomo. E chi non vede la immagine del Giusto per eccellenza, il quale essendosi umiliato infino alla nostra carne, non ha abbandonato il seno di suo Padre, ma è divenuto il vincolo della terra e del cielo, il riconciliatore di Dio e degli uomini, il mediatore che è all' ultimo grado della scala misteriosa, perchè egli è basso al par di noi, ed è ancora al primo grado, perchè egli è una stessa cosa col suo Padre? Ed appunto sulla testa di lui salgono e discendono gli angeli, come Gesù Cristo lo dice applicando a se la verità di questa figura: *In verità, in verità io vi dico, voi mirerete aperto il cielo, e gli angeli di Dio andare e venire al Figliuolo dell'uomo* (1). Egli è nel suo sonno, cioè nella sua morte, l'oggetto unico dell'attenzione di Dio, il quale non vede gli uomini che in esso lui. Egli è nella sua povertà e nella sua nudità la sorgente di tutte le nostre benedizioni; e nel tempo in cui sembra abbassato al disotto degli angeli, egli ne è il signore, ed essi sono tutti intenti a servirlo come suoi ministri. Tutto il resto della vita di Giacobbe è pieno di circostanze ugualmente misteriose e degne di essere profondamente meditate.

IX.ª REGOLA.

Il linguaggio dello Spirito Santo è talvolta così intelligibile che la minima riflessione basta per intenderlo; e ciò accade allorquando tutte le circostanze di una storia hanno una relazione così visibile con Gesù Cristo che non si può dubitare che il disegno di Dio non sia stato di farle servire a rappresentare i misteri del suo Figliuolo e la sua condotta verso la sua Chiesa. Gli è questo concorso di circostanze che forma un quadro perfetto, e si dee stabilire come una regola sicura, che allora non è già lo spirito umano che trova relazioni tra la figura e la verità, ma che è lo Spirito Santo stesso, da cui dettate furono le Scritture, quegli che ci fa sentire esser l'Antico Testamento la predizione del Nuovo; e che Gesù Cristo non è mostrato chiarissimamente in alcuni luoghi se non perchè si cerchi in tutti gli altri. La storia di Giuseppe (2) è nel novero di quelle in cui Gesù Cristo è quasi più

(1) *Joan.* I. 51. — (2) *Gen.* XXXVII *et seqq.*

visibile del precursore che lo annuncia. Desso appunto è quegli che diventa odioso a' suoi fratelli, perchè riprende i loro vizi, e perchè suo padre rende una pubblica testimonianza alla sua virtù. È desso quegli che cerca i suoi fratelli, quantunque eglino non corrispondano al suo amore se non coll' odio. Egli vien da essi venduto; la sua tonaca rimane insanguinata: ma esce vivo dalla tomba in cui l' avevano chiuso, e regna fra i Gentili cui la ingrata sua famiglia lo ha ceduto. Egli è dimenticato dagli ingiusti suoi fratelli; ma Giacobbe, figura in ciò di tutti i santi patriarchi, piange la sua assenza. I suoi fratelli finalmente lo riconoscono e lo adorano; e quegli che era il salvatore dell' Egitto lo diviene anche di tutto Israele. Chi mai, purchè sia Cristiano, può non essere colpito da tanta somiglianza? E chi può diffidare di una somiglianza che la divina Provvidenza ha renduto così sensibile e così perfetta? Lo stesso avviene della conformità che Dio ha posta tra lo stato degli Israeliti nell' Egitto (1) e quello dei Cristiani in questa vita: egli volle che tutte le circostanze di ciò che è accaduto ai primi fossero una figura, una predizione ed un pegno di ciò che sarebbe pei secondi. I figliuoli d' Israele sono cattivi e gemebondi sotto la dura servitù del principe di questo mondo e del Dio di questo secolo, che fa tutti i suoi sforzi per tenerveli soggetti a travagli infami e penosi di terra e di fango non ostante la nobiltà della loro origine, e malgrado delle promesse di Dio che li chiama alla libertà ed al regno. Essi immolano verso sera l' agnello pasquale e senza macchia (2), di cui mangiano tutti la carne senza che in parte alcuna sieno infrante le sue ossa; essi lo mangiano con latughe amare e con pane senza lievito, ritti come viaggiatori e come stranieri; non attaccati più all' Egitto, e più non aspettando che il segnale avventuroso che dee farneli uscire; ed essi non sono preservati dall' ira del Cielo e dall' angelo sterminatore se non in virtù di quest' agnello immolato, il cui sangue tinge l' alto delle loro porte, ed il cui nutrimento loro dà la forza di porsi in cammino, e loro serve di viatico. La Chiesa con prodigi moltiplicati è liberata dalla tiran-

(1) *Exod.* I *et seqq.* — (2) I. *Cor.* V. 7. *Joan.* XIX. 36. I. *Cor.* V. 7 *et* 8.

nide di Faraone che fu annegato in quelle acque medesime che furono a lei di salvezza; ma quantunque essa canti il cantico della sua liberazione sulle sponde del mar Rosso, non è ancora giunta al suo termine; e le resta ancora una lunga carriera da percorrere e molte prove da sostenere. Una nube misteriosa la copre, e dirige i passi di lei nel deserto; tutti i suoi figliuoli vi mangiano uno stesso nutrimento spirituale, vi bevon tutti la stessa spirituale bevanda; vi mangiano il pane del Cielo, e vi bevon l' acqua uscita dalla pietra spirituale, che è Gesù Cristo (1). La croce rappresentata dal serpente di bronzo (2) è il loro rifugio contro i morsi delle serpi, da cui sono cinti; finalmente essi sono introdotti nella terra promessa da un liberatore che porta il nome di Gesù, nome che in ebraico suona come quello di Giosuè. Questo divino liberatore compartirà a sorte il retaggio a coloro che avranno fedelmente combattuto sotto la sua condotta; ed essi non avranno più allora bisogno della manna, perchè la nuova terra somministrerà un nuovo nutrimento; manifestandosi Iddio allora ad essi senza velo, e comunicandosi a loro nella maniera la più immediata e la più intima. Bisognerebbe mancare non solo di fede ma anche di ragione e di equità, per non riconoscere il dito di Dio in queste maraviglie, di cui le une sono le immagini delle altre. Chè qui esitar non si dee a far l' applicazione di quella massima generale di s. Paolo, la storia de' Cristiani essere dipinta in quella degli Ebrei, e nelle antiche Scritture essere a noi dato a leggere tanto ciò che ci istruisce, quanto ciò che è accaduto agli Ebrei: *tutte queste cose che loro accadevano,* dice l'Apostolo, *erano figure, ed esse furono scritte per servirci d' istruzione* (3).

X.ª REGOLA.

Oltre questo principio generale, che serve di lume ai fedeli nella lettura dell' Antico Testamento, è notato particolarmente da s. Paolo (4), *che la struttura del tabernacolo e tutto ciò che serviva al suo ministero erano altrettanti abbozzi e copie di un originale più eccellente;* dal che viene la conseguenza *che non bisogna considerare*

(1) 1. *Cor.* x. 3 *et* 4. — (2) *Joan.* III. 14. — (3) 1. *Cor.* x. 11. — (4) *Hebr.* IX. 23 *et* x. 1.

tutti quegli oggetti se non per riguardo a quel sublime modello che Mosè vide sulla montagna, e che altro non era fuorchè l'economia del mistero di Gesù Cristo, pontefice dei beni futuri, solo mediatore tra Dio e gli uomini, solo degno di cancellare i peccati coll' effusione del suo sangue, solo capace di entrare nel santuario, che è il Cielo, e di introdurvi coloro che sperano in lui, e che non formano con esso lui che un solo corpo, del quale egli è il capo. S. Paolo nell' epistola agli Ebrei ha tolto il velo che ci nascondeva una parte di queste relazioni; ma egli lo ha lasciato sopra una parte del quadro: e coloro che hanno profittato di ciò che egli ne ha ad essi scoperto, tentano, secondo i suoi principii, di scoprire il resto. Essi vi riescono secondo che a Dio piace di illuminarli: gli uni veggono una cosa, gli altri ne veggono un' altra. Ma il principio stabilito da s. Paolo riman fermo; la regola che egli ci ha data è certa. Il sacerdozio, il tabernacolo, le vittime, la legge nelle sue cerimonie rappresentavano cose divine: *Contribuiscono* (1) *ad un culto che consiste in figure ed in ombre delle cose del Cielo, siccome Dio disse a Mosè, allorquando egli doveva ergere il tabernacolo. Abbi cura di far tutto secondo il modello che ti fu mostrato sulla montagna* (2). Si dee adunque procedere fino alla verità, fino all' originale, fino ai misteri del Cielo per intendere ciò che si legge nell' Esodo, nel Levitico ed in molti libri della Scrittura. Ben lungi poi dal riguardare questa cura come il lavoro di un uomo *ozioso*, o come l' occupazione di un contemplativo che pretende mal a proposito di raffinar ogni cosa, bisogna convincerci che chiunque si arresta al solo senso letterale, resiste a questo senso istesso, il quale comanda di alzarci più in alto, e vuole che si ponga minore attenzione a ciò che fa Mosè, anzichè a ciò che gli è mostrato sulla *montagna*. La Scrittura paragona le diverse parti del *tabernacolo* al mondo visibile ed invisibile che fu sottomesso all' impero di Gesù Cristo. Essa fa riguardare quest' universo come *il vestibolo* e *l'atrio* che è fuori del tempio, e che è ancora abbandonato alle profanazioni degli infedeli e degli empi. Il secondo recinto, che è appellato *il*

(1) *Hebr.* VIII. 5. *et* IX. 23. 24. — (2) *Exod.* XXV. 40.

Santo, corrisponde al Cielo dei beati, la cui entrata non è dischiusa che ai sacerdoti per offrirvi perpetuamente l' incenso delle loro preghiere ed il profumo delle loro lodi sull' altare d' oro, che sta dinnanzi al trono di Dio. Col *Santo de' Santi*, l' Apostolo vuol farci concepire il luogo più eminente del cielo ove Dio ha dipinte le sue perfezioni coi più vivi colori, ed ove ha uniti tutti i tratti della sua bellezza, della sua possanza e della gloria sua. Questo è il santuario il cui architetto non è uomo mortale, ma Dio medesimo; dove il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo risedono in tutta la loro maestà; dove Gesù Cristo dispone di tutto con una piena autorità, ed è costituito sommo sacerdote per sempre con un giuramento irrevocabile. Questo è il santuario in cui egli è entrato, non come Aronne una volta l' anno fra il caliginoso fumo dell' incenso, rimanendo il velo sempre chiuso, ma una volta per sempre nello splendore della sua gloria, e lasciando dopo di sè l' ingresso sempre libero ai fedeli adoratori che lo seguono. Questo è il santuario in cui egli ha portato non già il sangue di una vittima muta, ma il suo proprio sangue; ove egli si presenta del continuo per noi, non già innanzi ad un' arca o ad un propiziatorio, ma al cospetto di Dio; ove egli esercita apertamente e senza ombra il ministero di un sacerdozio eterno al pari di lui, e di cui può egli solo adempiere degnamente gli uffici, perchè è il solo infinitamente grato a Dio, perchè egli solo è la sorgente di ogni giustizia, incapace di veruna macchia, tenero inverso i peccatori, accessibile alle loro preghiere, sussistente in perpetuo, di nulla bisognoso per se medesimo, ed essendo mai sempre esaudito per gli altri. Tutte le cerimonie prescritte dal Levitico non eran utili se non riguardate come tante figure del gran sacrificio della croce, che ha unito in se solo la diversità di tutte le oblazioni giudaiche, e che richiedeva a motivo della sua infinita eccellenza e de' suoi effetti diversi di essere in molti quadri rappresentato. Questo grande sacrificio è dunque quello che noi dobbiamo studiare nel libro del Levitico, libro che senza di ciò poco ci interesserebbe, ma che sotto tal punto di vista ci diviene importante.

XI.ª REGOLA.

Nello studio del senso profondo e misterioso che nelle antiche Scritture racchiudesi, bisogna avere uno spirito giusto, il quale non pretenda di trovare in mezzo a quelle oscurità una evidenza che lo Spirito Santo non ha voluto imprimervi. Il linguaggio dei profeti non sarebbe più oscuro e misterioso, se da esso fosse sempre presentato il lume dell' evidenza. Non bisogna dunque pretendere di soggettar la spiegazione di questi misteri a dimostrazioni di cui non sono capaci. L' autorità di Gesù Cristo e degli apostoli, la testimonianza costante ed unanime della Tradizione, l' analogia della fede e l' aggiustatezza dei rapporti sono le sole prove che debbono servire a giustificare la verità delle allegorie. Il senso allegorico non può da se medesimo provare alcun dogma, alcuna verità, alcun fatto; ma questo fatto, questa verità, questo dogma essendo d' altronde stabiliti sopra prove certe, possono divenire il fondamento di una allegoria, la cui verità sarà giustificata dall' aggiustatezza delle relazioni.

Non siamo dunque obbligati sempre ad adottare le interpretazioni date da personaggi forniti di lumi e di pietà, e i quali conservano, quanto lo richiede il dovere, l' analogia della fede di cui parla s. Paolo, cioè una proporzione tra le scoperte che essi fanno, e le verità rivelate. Ma è *una favorevole prevenzione per siffatte interpretazioni, allorquando esse spiegano alcuni luoghi della Storia sacra, o qualche profezia riguardante Gesù Cristo o la sua Chiesa in un modo semplice, naturale, facile, in cui tutto si sostiene e si lega, tutto dipende dallo scioglimento di un nodo solo, e tutto si spiega senza difficoltà*, e senza che abbiasi bisogno di ricorrere per ciascun incidente ad una nuova risposta. Questa semplicità e questo legame sono i grandi caratteri della verità. Si debbono perciò rispettare le spiegazioni in cui si trovano siffatti caratteri; e si può senza temerità stabilire questa regola, che tali spiegazioni sono ordinariamente vere quando sono assai verosimili. Il fondamento di questa regola è dall' un de' lati la rivelazione istessa, la quale ci insegna che Gesù Cristo è il fine della legge, e che egli vi è figurato in mille maniere;

e dall'altro quel principio della ragione e del buon senso, che ciò da cui si scoprono perfettamente le relazioni con Gesù Cristo, e ciò che lo figura è la interpretazione di quello che la figura stessa nascondeva. È facile lo scorgere nell' arca di Noè (1) tutti i caratteri e tutti i privilegi della Chiesa cristiana. La necessità di entrarvi e di rimanervi finattantochè il mondo sia giudicato è non solo chiara ma sensibile. Chiunque non vi entra è sommerso; chiunque ne uscisse prima del ritirarsi delle acque, cioè prima che i secoli abbian fine, ne sarebbe ugualmente sommerso. Allorquando Noè ne esce, tutti gli uomini sono morti e giudicati. L'arca è unica al pari della Chiesa: non vi fu al tempo di Noè che un sol vascello il quale non facesse naufragio; e in questo solo si visse. Nè barca, nè schifo, nè tavola, nè verun altro mezzo riuscì salutare: la destrezza, la forza, l'esperienza, tutto fu inutile. Le più alte montagne andarono soggette alla stessa sorte delle valli; e la figura è in tal modo perfetta, essere cioè agli eretici ed agli scismatici tolta ogni speranza di salute fuori dell' arca verace. Ed è al certo cosa stupenda che la loro temerità non rimanga repressa da quest'esempio e da questa formidabile lezione. L' unità interna della Chiesa non poteva essere meglio rappresentata che dalla pace profonda in cui vissero gli uomini e gli animali, dalla subordinazione di tutti ad un primo pastore, dalla corrispondenza dei pastori di secondo ordine col loro capo; dall'essere esclusa ogni distinzione, partecipando le bestie al privilegio degli uomini, essendo le bestie impure ammesse al par delle pure, le feroci e le mansuete, le selvaggie e le domestiche, i rettili e gli uccelli. Nulla potuto avrebbe esprimere più chiaramente ciò che dice san Paolo (2), che *in Gesù Cristo non ci ha nè schiavo, nè libero, nè Scita, nè barbaro, nè Giudeo, nè Gentile.* L'universalità della Chiesa, che comprende tutta la terra, era veramente rappresentata dall'arca che conteneva l'intero mondo; la sua visibilità lo era dall'arca stessa, sollevata tra il cielo e la terra, solo oggetto che si potesse allora distinguere; sola cosa che si dovesse allora desiderare; che il naufragio dell'universo rendeva più cospicua; che

(1) *Gen.* VI *et seqq.* — (2) *Col.* III. 11.

la protezione del Cielo faceva sembrar miracolosa; che dai gemiti di coloro che l' avevano disprezzata, ed i quali non potevano più esservi accolti, veniva a dimostrarsi meglio ancora che dagli inviti di Noè quando la fabbricava. Si potrebbe spingere più oltre qnesto paragone; ma giova il proseguire.

XII.ª REGOLA.

Ci ha nella Scrittura un certo numero di luoghi assai acconci a dissipare la oscurità che copre gli altri, ed a mostrare Gesù Cristo ed il Vangelo, senza additarli in una maniera distinta. I principali sono quelli in cui Dio rigetta tutto il culto esteriore come inutile, od anche come a lui odioso; e non fa conto alcuno della qualità di Israelita secondo la carne; e dà alla posterità di Abramo i nomi di stirpe di Canaan e di popolo di Sodoma; in cui dichiara che egli non richiede nè obblazioni, nè sacrificii, ma solo un cuor retto e mani pure; in cui promette un' eterno soggiorno sul sacro monte a chiunque sarà giusto, senza volere la circoncisione, nè alleanza veruna colla casa di Giacobbe, nè alcuna purificazione legale. Questi luoghi, che sono di un' infinita conseguenza, e che bisogna accuratamente notare, spiegano tutta la legge, e mostrano che essa non è altro che una preparazione ed un' aspettazione per riguardo a Gesù Cristo, la cui grazia sola può cangiare gli uomini, non essendo capace ogni altro mezzo nè di convertirli, nè di riconciliarli con Dio. *Se tu amassi i sacrificii,* dice Davide indirizzandosi al Signore, *io ne offrirei, ma gli olocausti non ti sono graditi* (1). Con qual diritto Davide colpevole di adulterio e di omicidio osa egli dispensarsi dall' offrire a Dio vittime per la espiazione de' suoi delitti (2)? Un peccatore nato sotto la legge e sottoposto all' osservanza di essa d' onde ha mai saputo che gli olocausti non sieno

(1) *Ps.* L. 18. — (2) Da alcuni si pretende che questo salmo nel senso letterale ed immediato si riferisca non già a Davide, ma ad Israele cattivo in Babilonia; ma ciò si pretende senza alcuna prova e contro il sentimento comune dei Padri e degli interpreti. E d' altronde Israele aver non potea maggiori argomenti di parlare, come qui parla Davide, se non gli fosse stato rivelato che quei sacrificii prescritti dalla legge dovrebbero essere un giorno aboliti. Pertanto la regola qui stabilita ha sempre lo stesso fondamento in queste parole, sia che si attribuiscano a Davide, sia che ad Israele.

graditi a Dio? Con qual lume ha egli veduto l'impotenza di tutti i sacrificii giudaici per la giustificazione, e la necessità di sostituirne ad essi uno interno, tutto spirituale ed evangelico? *Lo spirito tribulato,* dice egli, *è il sacrificio che Dio domanda: tu, o Dio, non disprezzerai un cuor contrito ed umiliato* (1). Il salmo XLIX contiene la stessa dottrina. Dio dichiara in esso ai Giudei, da' quali portavasi l' esattezza sui sacrificii infino allo scrupolo, che non si fermerà egli già su questa materia allorquando verrà a giudicarli, perchè il vero oggetto della sua volontà non fu mai quella moltitudine di vittime che essi credevano riuscire ad esso lui gradevoli: *Io non ti giudicherò per conto de' tuoi sacrificii; perchè i tuoi olocausti mi sono sempre davanti* (2). Dio fa ad essi sentire che lo ingiuriano, se credono di provvedere a' suoi bisogni colle loro offerte, e se pretendono di dargli ciò che non hanno ricevuto che dalla sua stessa liberalità: *Non riceverò dalla tua casa i vitelli, nè da' tuoi greggi i capretti.... Se io avessi fame nol direi a te; imperocchè mia è la terra e quello che la riempie* (3). Ma se Dio riguarda i sacrificii della legge come inutili, ed anche come ingiuriosi alla sua grandezza, a meno che non abbiano un fine più sublime, che cosa diventa mai tutta la legge propria e particolare degli Ebrei, della quale Mosè fu ministro? Che diventa il sacerdozio di Aronne, se i sacrificii sono tenuti in nessun cônto? Che diventa il tabernacolo, che il tempio ad esso succeduto, se le vittime ed il sacerdozio destinato ad offrirle sono inutili? Ove sono le feste di Israele? Ove il culto pubblico? Tutte le cerimonie legali sono abolite, dacchè Iddio non vuol nemmeno esaminare se state siano fedelmente praticate. Tutta la fidanza dell' Ebreo sparisce dacchè il suo giudice gli toglie tutte le cose in cui egli l'aveva riposta. Questi luoghi e molti altri somiglianti, in cui il Messia non è nemmeno nominato, lo annunciano con ugual certezza di quelli che predicono la sua venuta. Essi insegnano che tutto è inutile senza di lui; disingannano gli uomini della falsa speranza che essi potrebbero avere od in se stessi o nella legge; scoprono la falsa giustizia e

(1) *Psal.* L. 19. — (2) *Idem.* XLIX. 8. — (3) *Ibid.* ỷ. 9 *et seqq.*

promettono quella del Vangelo. Una siffatta regola non ha eccezione, e noi non ci inganneremo mai veggendo Gesù Cristo dappertutto ove la legge, i suoi sacrificii e le sue cerimonie sono riguardate come insufficienti.

XIII.ª REGOLA.

Si danno certe predizioni dei profeti che cogli stessi tratti e colle stesse espressioni disegnano avvenimenti diversissimi, e talvolta anche separati da lunghi intervalli di secoli, di cui gli uni sono la immagine ed il pegno degli altri; in guisa che queste profezie, le quali sembravano aver già conseguito il loro fine, tornansi a rammemorare nelle Scritture, e principalmente nell'Apocalisse, come nuove e riguardanti l'avvenire. Allora è manifesto che il primo senso ad esse attribuito non è il solo, poichè è passato; e che esse ne ricevono ancora un secondo, perchè esso non è ancora compiuto. Alcune di queste profezie sono facili ad essere riconosciute, ed altre sono più lievemente notate; ma esse non isfuggiranno ad uno spirito attento. Frequenti sono gli esempi di questa maniera di profezie. Nel salmo II Iddio dichiara a suo Figliuolo che tutti i suoi nemici altro non saranno in ogni tempo che fragili vasi di terra appiccati ad una verga di ferro, e che a lui riuscirà facile lo spezzarli ed il ridurli in polvere; così come ad essi sarà impossibile il prevenire il colpo ed il riaversi: *Tu li reggerai con una verga di ferro, e gli infrangerai come un vaso d'argilla* (1). Gesù Cristo ha fatto sentire agli *Ebrei* i primi colpi della sua verga di ferro, distruggendo per sempre il loro sacerdozio ed il loro regno; abbruciando il loro tempio e la loro città, facendo venire i suoi eserciti, di cui gli imperatori non erano che i suoi luogotenenti per isterminare vignaiuoli omicidi, i quali aveano creduto di poter sostenersi nel retaggio usurpato, trucidando l'erede. I *Cesari* per lo spazio di tre secoli si appigliarono alle misure più scaltrite, hanno dettato i decreti i più fulminanti, hanno esercitato le più enormi crudeltà per combattere il regno di Gesù Cristo, e tutti in miseranda guisa perirono. Nell'ultima e più crudele persecuzione quattro principi per ben dieci

(1) *Psal.* II. 9.

anni non ad altro furono intenti che a spegnere il cristianesimo. Essi convertirono quasi tutto il romano impero in un sanguinoso macello. Rivolsero contro i servi di Dio e del suo Cristo le armi delle legioni romane destinate a difendere lo stato, e già facean plauso a se medesimi per una piena vittoria sopra nemici i quali non opponevano che pazienza e fuga. Ma nel tempo stesso in cui confidavano di avere annichilato il Vangelo e d'aver sollevato la idolatria al colmo della possanza e della gloria, Gesù Cristo spezzò la spada di quegli orgogliosi signori del mondo: egli sterminò in breve tempo od in pochi anni sei imperatori e Cesari con tutti i loro discendenti ed amici. Diocleziano, Massimiano Erculeo, Massimiano Galerio, Massimino, Massenzio, Licinio, sparvero tutto ad un tratto come una lieve polvere. Satana che si era posto fra gli astri per farsi adorare, ne fu precipitato come un baleno; i suoi tempii furono atterrati, rovesciati i suoi altari, infrante o fuse le sue statue; l'idolatria vergognosa e tremante fu bandita dall'impero romano che essa aveva per sì lungo tempo macchiato, fu costretta a nascondere negli antri le sue ridicole superstizioni e le turpitudini sue. Non bastava ancora tutto ciò per dare una piena soddisfazione all'impero di Gesù Cristo. Ogni potenza che aveva avuto la disgrazia di combatterlo, dovea essere sterminata. La spada degli imperatori, tingendosi nel sangue dei martiri, aveva contratta una macchia, la quale non si è potuto cancellare dal buon uso che ne fecero i lor successori; e *l'impero romano* era colpito da un anatema che condannava lui medesimo ad essere lacerato e distrutto, perchè in *mezzo* ad esso *erasi trovato il sangue dei profeti e dei santi* (1). La voce di questo sangue chiamava da tutte parti le nazioni barbare per vendicarlo. I Goti, i Vandali, gli Unni, i Franchi, i Sassoni, i Lombardi corsero a gara e diedervi mano. Essi rovesciarono l'impero romano sin dalle fondamenta, e ne cancellarono perfino le vestigia. Ma dopo questo doppio e sì luminoso compimento e sopra i Giudei e sopra i Romani, l'Apocalisse richiama ancora questa profezia dello stesso salmo, come

(1) *Apoc.* XVIII. 24.

se non si fosse compiuta; e noi vi impariamo che l'ultimo uso che Gesù Cristo farà di questa verga di ferro contro gli ingiusti, è riservato alla fine del mondo: *Usciva dalla sua bocca*, così vi si parla di Gesù Cristo, *una spada a due tagli onde percuotere le nazioni; giacchè egli le governerà con verga di ferro; e desso è che pigia lo strettoio del vino di furore, di ira del Dio onnipotente* (1). Gesù Cristo farà partecipi di questo formidabile privilegio tutti i suoi fedeli servi. *Chiunque sarà vincitore e praticherà fino alla fine le opere mie, otterrà da me la podestà sopra le nazioni. Egli le governerà con verga di ferro ed esse saranno stritolate come vasi di terra, secondo il potere che ottenni dal Padre mio* (2).

XIV.ª REGOLA.

Non solamente certe parole così distaccate sono suscettive di diversi compimenti separati da lunghi intervalli nella serie dei secoli; ma talvolta il sono interi capi, e talvolta anche molti capi insieme. *Le promesse fatte ai figliuoli di Israele e di Giuda non ebbero che un compimento imperfettissimo nel popolo Ebreo prima di Gesù Cristo; ricevettero un secondo compimento più perfetto nello stabilimento della Chiesa; riceveranno un terzo compimento più perfetto ancora nella futura conversione degli Ebrei; finalmente esse avranno un quarto ed ultimo compimento nella beata eternità* (3). Sono questi i quattro punti verticali intorno a cui gira, per così dire, la maggior parte delle profezie. Il primo punto riunisce tutto quello che ha relazione alla corteccia della Scrittura; i tre altri appartengono a ciò che forma il succo interno di questi divini libri; e noi in essi siamo sollevati per gradi ad una diversità di sensi spirituali, che ci fanno ammirare le ricchezze nascoste negli scritti dei profeti. Si può anche affermare che queste quattro sorta di interpretazioni sono tutte *letterali*, perchè lo stesso senso letterale ci conduce ad esse e le richiede. Le espressioni hanno soventi volte

(1) *Apoc.* XIX. 15. — (2) *Ibid.* II. 26. 27 *et* 28. — (3) Questa regola si trova spiegata nel *Discorso sulle Profezie*, che è posto alla fine del *Commentario sui dodici Profeti minori*, stampato in Parigi nel 1754, in cinque volumi in 12.º; e qui non si fa che ripetere ciò che ne fu detto nel *Discorso* posto alla testa della Bibbia di Sacy nel 1759.

un' energia che non può essere espressa con esattezza se non coi sensi spirituali, e fra questi medesimi se ne danno alcuni che più naturalmente convengono al testo, e che ne riempiono perfettamente le diverse parti. Gli è facile il farne la esperienza. Spesse fiate si troverà che una profezia, la quale a prima giunta non sembra annunciar altro che il regno di Ciro ed il ristabilimento de' Giudei dopo la cattività di Babilonia, conviene assai meglio al regno spirituale di Gesù Cristo istesso ed allo stabilimento della Chiesa; che molti tratti convengono più ancora al richiamo futuro degli Ebrei, e che finalmente tutta la magnificenza delle promesse non può avere l' intero suo effetto che nell' eternità. In tal guisa, ben lungi che il senso letterale della Scrittura possa essere spiegato independentemente dagli adempimenti spirituali, esso al contrario li richiama, e d' ordinario gli uni dopo gli altri, facendo vedere che sono tutti necessarii per la perfetta verità della parola di Dio. Ma in questi diversi ordini di compimenti sarebbe un prendere abbaglio il pretendere di riferire tutti i tratti della profezia a ciascun ordine particolare. Gli è certo che ve ne sono alcuni proprii ad un tale ordine di compimento, ed altri ad un altro. La sapienza eterna che ha dettato le parole dei profeti, ebbe di mira le rivoluzioni dei tempi e le proporzioni simmetriche delle sue opere; ed in considerando quest' *unità di relazioni*, essa ha fatto servire uno stesso quadro a dipingere avvenimenti paralelli, quantunque lontanissimi. Un' ammirabile *varietà* fu ciò nullameno gittata come un ornamento in mezzo della stessa unità e delle somiglianze; e la sapienza che così scherzò nelle produzioni delle sue mani, ha voluto che questa proprietà doppia delle sue opere fosse espressa ne' suoi vaticinii. Da ciò deriva che i profeti presentano tutto ad un tratto e le *relazioni* e le *differenze* dei compimenti moltiplicati che essi annunciano. Le *relazioni* si chiariscono colle espressioni che si applicano senza difficoltà a molti sensi. Le *differenze* lo sono dal loro canto mercè delle altre espressioni, le quali non si adattano che ad alcuno di questi sensi, mentre sono forzate per riguardo agli altri. *L' armonia delle profezie* consiste dunque nella *conformità delle relazioni*, ma senza escludere il contrasto delle *differenze*; ed è ciò che importa mol-

tissimo di notare per non formarci una falsa idea di questa *armonia*. Bisogna seguire per quanto è possibile ciascun senso nel testo, ma non al punto di forzare il tutto per trovarvelo da un canto all' altro. La profezia di Gioele somministra da se sola una delle più convincenti prove della verità di questo principio. Questa profezia, secondo il senso letterale, riguarda visibilmente il regno di Giuda travagliato a prima giunta da una moltitudine di insetti, cioè da locuste di diverse specie che devastano le campagne, e poscia da un esercito numeroso e formidabile che dappertutto dà compimento alla desolazione: dopo le quali disgrazie Iddio promette di ristabilire la casa di Giuda, ed annuncia lo scoppio delle sue vendette contro i nemici del suo popolo. Ma l'esistenza di varii sensi misteriosi coperti sotto il velame del senso letterale in questa profezia è provato dalle espressioni stesse di questo profeta, dal testimonio formale di s. Pietro, dal paralello della profezia di Gioele con quella di s. Giovanni nell'Apocalisse, dal suffragio unanime della Tradizione. Le espressioni del profeta sono troppo vive e troppo forti, le sue idee troppo generali e troppo estese, perchè si limitino al senso presentato dalle lettere. S. Pietro vi ci scopre espressamente l'effusione dello Spirito Santo dopo l'ascensione di Gesù Cristo. Paragonando le locuste di cui parla s. Giovanni con quelle di cui parla Gioele, è facile il riconoscere nella profezia di questo le grandi rivoluzioni che dovevano secondo s. Giovanni precedere, accompagnare e seguire la rinnovazione che Dio opererà un giorno in favore della sua Chiesa colla conversione degli Ebrei. I santi Padri riconoscono anch' essi in questa profezia l'annunzio del giudizio tremendo che imporrà termine alla durata dei secoli. Così nella profezia di Gioele le parole ci presentano un *senso primiero*, che ci può condurre, se vuolsi, al tempo di Ezechia, o secondo altri infino al tempo di Ciro; ma nessuno di questi due punti di vista ci offre un senso atto a corrispondere alle espressioni del profeta. S. Pietro ci scopre un *secondo senso* che va infino al tempo della prima venuta di Gesù Cristo, infino alla diffusione dello Spirito Santo sugli apostoli e sui discepoli del Salvatore, infino allo stabilimento della Chiesa; ma questo secondo senso non riempie ancora tutta la

energia delle parole del testo. Esso non corrisponde al paralello delle tre sventure annunciate da s. Giovanni colle tre disgrazie annunciate da Gioele. In questo profeta il flagello delle locuste è la prima sciagura; l'invasione di un esercito formidabile, la seconda, alla quale succede un luminoso cangiamento; finalmente il giudizio del sovrano Giudice, è la terza ed ultima disgrazia. Nello stesso modo in s. Giovanni: flagello delle locuste, prima disgrazia; invasione di un esercito numeroso e formidabile, principio di una seconda disgrazia, alla quale succede la missione dei due testimonii, l'uno dei quali, secondo tutta la Tradizione, sarà il profeta Elia da cui gli Ebrei dovranno essere richiamati; finalmente il giudizio del sovrano giudice, terza ed ultima disgrazia. Questo paralello ci scopre nella profezia di Gioele un *terzo senso* che ci conduce fino alla rinnovazione che Dio opererà sulla terra colla conversione degli Ebrei; ma questo terzo senso non corrisponde ancora a tutta la magnificenza delle promesse. Finalmente la Tradizione ci insegna a riconoscere in questa profezia la venuta del sovrano Giudice, e per conseguenza un *quarto senso* che va fino all'ultima venuta di Cristo, infino alla piena felicità degli eletti nell' eternità; e quest' ultimo senso termina col riempiere tutta la estensione della profezia. Questi quattro sensi diversi hanno fra di loro grandi relazioni che ne formano *l' armonia;* ma non bisogna pretendere che tutte le parti della profezia sieno egualmente relative a questi quattro sensi. Ci sono alcuni testi i quali non sembrano suscettivi che di un solo senso; altri ne ricevono due; altri ne uniscono tre od anche quattro. Il vuoto lasciato dal primo senso obbliga ad andare al secondo; e l' insufficienza del secondo conduce al terzo, e questo ancora ne lascia talvolta scorgere un quarto, solo capace di riempiere ciò che mancava agli altri tre.

XV.ª REGOLA.

Nello stile misterioso dei profeti, Gerusalemme rappresenta la Chiesa di Gesù Cristo; la casa di Giuda è la immagine del popolo Cristiano (1). Ecco un principio

(1) Questa massima e le conseguenze che ne risultano si trovano spiegate nel *Discorso* alla testa della Bibbia di Sacy, ediz. dell' anno 1759.

insegnato da tutta la Tradizione, e che è la chiave di quasi tutte le profezie per le copiose conseguenze che ne risultano. Di fatto, essendo i santi Padri persuasi che nel linguaggio dei profeti *Gerusalemme* è costantemente la figura della Chiesa, cui solo appartengono le promesse fatte a Gerusalemme, essi videro nelle infedeltà dei figliuoli di Giuda l'immagine delle infedeltà di cui i Cristiani stessi si sono renduti colpevoli. Videro nei castighi coi quali Iddio puniva le infedeltà dei figliuoli di Giuda il simbolo di quelli con cui Dio punirebbe un giorno le infedeltà del popolo cristiano. Essi riconobbero nelle *due case di Israele e di Giuda* la figura dei due popoli con cui il Signore ha fatto alleanza. Nei *figliuoli d'Israele*, che separandosi da quelli di Giuda meritarono di essere abbandonati dal Signore, ma che il Signore promette ciò nullameno di richiamare dopo un così lungo abbandono, essi riconobbero il ritratto degli Ebrei increduli, che separandosi dai discepoli di Gesù Cristo meritarono di essere abbandonati da Dio, ma sui quali si debbono un giorno verificare quelle magnifiche promesse di ritorno e di ristabilimento della casa d'Israele. Nei *figliuoli di Giuda*, che essendo divenuti il principale oggetto delle misericordie del Signore hanno ciò nullameno anch'essi tratta sopra di se medesimi la collera di lui colle loro infedeltà, riconobbero la somiglianza dei Cristiani che, dopo essere stati ricolmi degli effetti della misericordia di Dio, trassero sopra di se stessi parimente la collera di lui colle loro moltiplicate prevaricazioni. Videro altresì che i *figliuoli d'Israele* potevano rappresentare le società eretiche e scismatiche, le quali si rendono colpevoli di un culto profano e sacrilego, rendendo a dogmi perversi l'omaggio dovuto alla sola verità; e le quali vanno a perdersi in uno scisma funesto, separandosi da Giuda e da Gerusalemme, cioè dalla Chiesa cattolica e dal grembo dell'unità, che in mezzo di essa risiede. I Dottori più illuminati che succedettero ai santi Padri, e che apparvero nella Chiesa dopo la consumazione dello scisma dei Greci, riconobbero nelle *due case d'Israele e di Giuda* le due grandi parti del popolo cristiano, cioè la Chiesa dell'Oriente che ha per sua grande sventura imitato lo scisma della casa d'Israele, e la Chiesa

d' Occidente in mezzo alla quale è rimasto il centro dell' unità cattolica. Essi hanno riconosciuto nelle infedeltà e nella punizione di *Samaria* e dei *figliuoli d' Israele* il simbolo delle infedeltà e della punizione dei Cristiani orientali e di Costantinopoli medesima; hanno riscontrato nelle infedeltà e nella punizione di Gerusalemme e dei figliuoli di Giuda il simbolo delle infedeltà e della punizione dei Cristiani occidentali e di Roma medesima. Nelle due sorelle di cui parlano i profeti, *Oolla* ed *Ooliba*, cioè *Samaria* e *Gerusalemme*, essi hanno veduto le due grandi famiglie del popolo cristiano, la Chiesa greca e la latina. Nelle tre sorelle di cui parla Ezechiele, *Gerusalemme, Samaria e Sodoma*, essi videro i tre grandi popoli che stati erano dalla religione uniti: la Chiesa d' Occidente, in cui rimase il centro dell' unità; la Chiesa dell' Oriente, la quale se ne separò collo scisma; e la nazione giudaica, che i profeti stessi paragonano a Sodoma, rimproverandole le sue infedeltà. Essi videro nei *falsi profeti d' Israele e di Giuda* l' immagine dei falsi dottori che successivamente impresero a sedurre i Cristiani dell' Oriente e dell' Occidente; riconobbero negli *idoli* stessi da cui Israello e Giuda erano stati macchiati, l' immagine dei dogmi perversi che successivamente si è tentato di introdurre nelle diverse porzioni del popolo cristiano. Il delitto di Giuda, secondo i profeti, è quello di avere imitate le infedeltà d' Israele; ed in Israele appunto comincia lo scandalo, che si spande poscia fino in Giuda; e nell' Oriente ha di fatto principio lo scandalo delle gravi eresie. Israele ha cominciato ad irritare il Signore colle sue infedeltà; e sopra Israele il Signore ha fatto scoppiare primamente la sua collera. Nell' Oriente si videro nascere gli scandali delle gravi eresie, e nell' Oriente il Signore ha pur fatto scoppiare i primi colpi delle sue vendette. I Maomettani, cioè in particolare i Saraceni ed i Turchi, sono divenuti successivamente per riguardo del popolo cristiano ciò che furono un tempo gli *Assiri* ed i *Caldei* pei figliuoli d' Israele e di Giuda, la verga della collera del Signore. Sarebbe agevole lo spingere più lungi questo paralello, che abbraccia la maggior parte delle profezie, giacchè esse quasi tutte hanno per iscopo, giusta il senso letterale, le due case d' Israele e di

Giuda. Ma conosciuta una volta *la parola* che forma l'e*nigma*, tutto si spiega naturalmente (1).

XVI.ª REGOLA.

Pertanto *i principali oggetti delle profezie presentano un gran numero di relazioni essenziali tra l'antico popolo ed il nuovo; relazioni che sommamente importa di ben afferrare, perchè, essendo una volta conosciute, diventano la chiave di tutte le profezie* (2). I profeti ci parlano talvolta di ciò che essi medesimi hanno sperimentato; ed in molte circostanze essi furono figura di Gesù Cristo medesimo. La quale cosa notasi appunto nella persona di *Davide*, di *Isaia*, di *Geremia*, di *Osea*, di *Giona*, di *Zaccaria*. Le grandi promesse che riguardano *Ciro* non ricevono l'intero compimento che nella persona di Gesù Cristo, di cui Ciro era figura. I *rimproveri* e le *minaccie* dei profeti contro *Israele* e contro *Samaria* cadono sopra i Giudei incredali, sulle società eretiche o scismatiche, e particolarmente sulla Chiesa greca. Le promesse fatte ad *Israele* ed a *Samaria* non ebber quasi alcun compimento stando al senso letterale; ma esse rinchiudono le promesse fatte alla nazione giudaica pel tempo del suo futuro richiamo; e lascian anche tante belle speranze pel ritorno della greca Chiesa. Le *prerogative* che distinguono *Giuda* e *Gerusalemme* sono quelle che a prima giunta distinguevano il popolo ebreo, ma che distinsero poscia con maggiore particolarità il popolo cristiano e la Chiesa di Gesù Cristo. I *figliuoli di Giuda avvertiti* di non imitare le infe-

(1) Preghiamo i lettori di por mente a questa riflessione, che le presenti circostanze rendono forse più importante di quello che si pensi. Sappiamo che si diffuse nel 1765 uno scritto in cui volendosi spiegare immaturamente il secondo *væ* dell'Apocalisse, si presenta un'idea speciosa che espone i leggitori a prendere lo scambio sul senso di questa profezia relativa a molte altre. Ivi si rivolgono agli increduli de'nostri giorni le espressioni di s. Giovanni, le quali verosimilmente riguardano ben più i Maomettani, come si potrebbe dimostrare, 1.º colla spiegazione che se ne diede nell'opera intitolata: *Commentario sull'Apocalisse. Avignone* (*Parigi*) 1762. 2. *vol. in* 12.º; 2.º col corpo delle antiche profezie spiegate col paralello qui da noi esposto, e che, come si è veduto, trovasi appoggiato ad un principio generalmente riconosciuto da tutti i Padri e da tutti gli interpreti cristiani. — (2) Questa regola si trova proposta nel *Discorso* posto in fronte ai libri dei profeti, seconda edizione della Bibbia di Le Gros stampata nel 1753, pubblicata nel 1756, ed in quello che si legge in fronte alla Bibbia di Sacy nel 1759.

deltà di quelli d' Israele rappresentano le genti cristiane ammonite da s. Paolo di non imitare l' orgoglio e la incredulità degli Ebrei: e rappresentan anche la Chiesa latina avvertita di non imitare i traviamenti della greca. I *rimproveri* e le *minaccie* dei profeti contro i figlinoli di Giuda e contro gli abitanti di Gerusalemme possono cadere anche sopra i Giudei increduli; ma esse cadono specialmente sui Cristiani prevaricatori in tutti i secoli, e più particolarmente ancora sui Cristiani prevaricatori negli ultimi tempi. L' impresa di *Sennacherib*, che alla testa degli Assiri inonda la Giudea e si avanza infino alle porte di Gerusalemme senza poter soggiogare questa città, potrebbe rappresentare sotto diversi aspetti le persecuzioni degli imperatori pagani contro la Chiesa e l' invasione dei Saraceni nella cristianità, e fino alle porte di Roma. Le vendette divine esercitate sopra Gerusalemme dalle armi de' Caldei sotto il regno di *Nabuccodonosor* sono pure sotto diversi aspetti le vendette che Dio ha esercitate sopra i Giudei increduli colle armi dei Romani, e quelle che egli eserciterà un giorno sopra i Cristiani prevaricatori colle armi dei nemici del nome cristiano (1). Il *ristabilimento* e la *riunione* delle due case d' *Israele* e di *Giuda* è la rinnovazione e la riunione futura dei due popoli, cristiano e giudeo, e forse delle due grandi porzioni del popolo cristiano, cioè de' Greci scismatici colla Chiesa cattolica. *Ninive* convertita è il convertito gentilesimo; ed a Ninive infedele corrispondono i Gentili infedeli od apostati. *Babilonia* è l' impero idolatra, l' impero anticristiano, il mondo riprovato. Gli *Idumei*, i *Moabiti* e gli *Ammoniti*, che nella loro origine sono uniti al popolo di Dio con vincoli di fraternità, possono rappresentare gli Ebrei increduli, le società eretiche, ed in generale i Cristiani prevaricatori. I *Filistei* e gli *Arabi*, interamente stranieri al popolo di Dio, possono essere il simbolo dei Gentili occidentali ed orientali, tutti per la loro origine stranieri al popolo di Dio. Gli *Egizii*, anch' essi stranieri al popolo di Dio per la loro origine, ma però legati ad esso mercè di Giuseppe che ebbe la

(1) Ecco il secondo *væ* annunciato da s. Giovanni, da Gioele e da quasi tutti i profeti. Non ne mancherebbero le prove se facesse d' uopo il dimostrarlo; ma non è questo il luogo di entrare in siffatte particolarità.

sovranità nell' Egitto e che vi accolse i suoi fratelli, posson essere la immagine dei Gentili che per la loro origine erano stranieri al popolo di Dio, ma in mezzo a' quali regna Gesù Cristo, di cui Giuseppe era la figura. I *Tiri*, egualmente stranieri al popolo di Dio, e ciò non ostante del pari ad esso legati a motivo di Hiram re di Tiro, che contribuì alla costruzione del tempio, possono anch' essi essere la figura dei Gentili, i quali, quantunque stranieri al popolo di Dio per la loro origine, hanno ciò nullameno contribuito anch' essi alla costruzione del tempio celeste, che è la Chiesa di Gesù Cristo. *Tiro*, città antica e specialmente distinta tra quelle del gentilesimo, può anche rappresentare la stessa Roma, egualmente distinta per la sua antichità e pel grado eminente che occupa infra quelle dei Gentili. Finalmente le *magnifiche promesse* fatte alla santa città od ai figlinoli di Dio riguardano la gloria futura della Chiesa e la futura beatitudine dei santi nell' eternità. Nella stessa guisa le *minacce terribili* pronunciate contro i peccatori e gli empi riceveranno il loro intero compimento nell' eterno supplizio del mondo riprovato. Ecco i principali punti sotto i quali si possono considerare gli oracoli profetici per iscoprirvi i misteri e le istruzioni che racchiudono.

XVII.ª REGOLA.

Per penetrare ancor meglio nella intelligenza delle profezie bisogna aver sott' occhio ed i maggiori ed i minori profeti, e l'Apocalisse che ne è la chiave; in una parola, tutto il corpo intero degli oracoli profetici dell' Antico e del Nuovo Testamento, e tutto l' intero corpo dei grandi eventi che si succedettero dal tempo in cui que' divini oracoli furono pronunciati infino al presente, ed anco, per quanto è possibile, di quelli che debbono succedersi dal tempo presente fino all' eternità (1). Il considerare le pro-

(1) Questa regola si trova stabilita nella *Dissertazione sulla sesta età della Chiesa*, che sarà in questa Bibbia posta in fronte all'Apocalisse. Noi siamo d'avviso di poter qui aggiungere che se si volesse seguire questa regola, non saremmo esposti ad ingannarci sul secondo *væ* di san Giovanni. I lumi che ci somministra, possono determinare il senso in guisa da non lasciarne alcun dubbio

fezie e gli avvenimenti in parti disgiunte e senza por mente al tutto, è lo stesso che esporsi a confondere cose talvolta assai diverse e distinte, e quindi un esporsi a confondere i tempi. Per evitare quest' abbaglio bisogna considerare il tutto, e vedere se nell' applicazione delle profezie agli eventi tutte le parti abbiano fra di loro un vicendevole accordo. Applicarsi, per esempio, allo studio del solo profeta Isaia, perchè è il primo che si presenta alla testa dei maggiori e dei minori profeti, e trascurare di conoscere nello stesso tempo Geremia, Ezechiele, Daniele ed i minori profeti, è non solo un privarsi di tutti i soccorsi che questi profeti presentano per la intelligenza delle profezie medesime di Isaia, ma un esporsi anche a dare ai vaticinii di Isaia tali interpretazioni che forse si troveranno combattute e distrutte dai testi formali degli altri profeti, i quali avran notato in una maniera più chiara ciò che il primo aveva più oscuramente espresso. Nella stessa guisa l' applicarsi solamente allo studio degli antichi profeti e trascurare la cognizione del libro dell'Apocalisse, supponendo che questo libro sia più oscuro e più difficile da intendersi, è non solo un privarsi dei soccorsi che l'Apocalisse medesima somministra per la intelligenza delle antiche profezie, ma altresì un esporsi a dare al corpo intero de' prischi vaticinii interpretazioni tali che forse si troveranno contraddette e rovesciate dagli oracoli dell'Apocalisse, i quali, benchè misteriosi, sono nondimeno la chiave e lo scioglimento delle antiche profezie. Perocchè siccome il Nuovo Testamento è lo scioglimento e la chiave dell'Antico, così l'Apocalisse è lo scioglimento e la chiave dei libri degli antichi profeti. I diversi sensi spirituali compresi negli oracoli degli antichi profeti abbracciano non solo le grandi rivoluzioni, cui la Chiesa andò soggetta dal suo stabilimento infino a' nostri giorni, ma anche tutte quelle che sosterrà dai nostri tempi fino alla consumazione dei secoli; ed è impossibile il penetrare nell' oscurità di quest'avvenire senza i lumi che ci offrono i libri del Nuovo Testamento, e principalmente il libro dell'Apocalisse, che secondo la osservazione di s. Agostino rinchiude tutto il tempo che dee trascorrere dall'ascensione di Gesù Cristo fino alla sua ultima venuta. È bensì vero che alla prima lettura

esso sembra assai oscuro, e pressochè impenetrabile; ma in sostanza non è forse così tenebroso come alcuni pensano; e quando si attendesse a ben notare que' raggi che da esso traspaiono, e pe' quali si riunirono concordi i suffragi della tradizione dagli Apostoli fino al presente, si vedrebbe ch' essi ne sono una scorta assai luminosa. Ma *nello studiare l'Apocalisse e nel paragonare le profezie di questo libro cogli oracoli degli antichi profeti, bisogna guardarsi bene dal cadere nelle opinioni false e pericolose dei millenari.* Quest' è, secondo la opinione di s. Girolamo, lo scoglio più pericoloso per coloro che nello studio dei profeti tentano di lanciarsi fra le tenebre dell' avvenire. Si eviterà certamente questo scoglio, se mettasi il piede nelle orme di questo santo dottore, il quale è sommamente attento a premunire i suoi lettori contro il pericolo di cotali false opinioni. Un altro mezzo di evitar questo scoglio è quello di attenersi invariabilmente alla dottrina costante della Tradizione, la quale ha sempre combattuto e rigettato questo sentimento come falso.

XVIII.ª REGOLA.

Finalmente *l' ultima e più importante di tutte le regole si è che allo studio delle sacre Scritture bisogna accoppiar sempre la preghiera, perchè la intelligenza delle divine Scritture è un dono di Dio, e questo dono non può riuscirci utile, se non allorquando Iddio lo accompagna col dono della sua grazia* (1). Lo spirito di Dio ha dettati gli oracoli dei profeti: egli solo ne penetra tutti i misteri; egli solo adunque può discoprirceli: a lui dunque noi ci dobbiamo dirigere per ottenere il dono prezioso della intelligenza dei sacri Libri. Ma indarno conosceremmo tutti i misteri nascosti nelle divine Scritture, se non avessimo la carità che sola può insegnarci a farne un santo uso. Forse noi potremmo divenire utili agli altri colle cognizioni acquistate in questo studio; ma siffatte cognizioni rimarrebbero infruttuose per noi, e si volgerebbero anche a nostra condanna, se la divina grazia non ce le rendesse utili facendoci raccogliere le istruzioni rinchiuse nei diversi sensi di questi divini Libri, e

(1) È questa l' ultima regola proposta nel *Discorso* accennato dell' anno 1759.

facendoci praticare le verità da noi per esse imparate. Imitiamo ciò che la Chiesa osserva nel cominciare e nel finire tutte le sue letture. Ad esempio di essa non apriamo mai i Libri sacri senza chiedere a Dio che *spanda la sua benedizione* (1) sulla lettura che stiamo per fare in sua presenza. Supplichiamo lo *Spirito di verità perchè egli stesso ci insegni ogni verità,* dandoci la intelligenza e l' amore delle verità sante che sono rinchiuse nelle parole degli autori sacri, i quali non hanno scritto se non ciò che egli stesso loro inspirava. Ricordiamoci che siccome egli è il primo autore delle divine Scritture, così è anche il primo interprete delle medesime, e che in questo studio esser dee il nostro precettore. Leggiamo dunque attentamente sotto i suoi occhi; diamoci il tempo d' ascoltare ciò che gli piacerà di dirci nel fondo dei nostri cuori; arrestiamoci ai santi pensieri che desterà in noi; seguiamo i santi desiderii che ci inspirerà. Ad esempio della Chiesa, non terminiamo mai questa divina lettura senza chiedere a Dio che si compiaccia *di aver pietà di noi* (2), facendoci praticare colla carità le verità sante, colle quali ci ha istruiti; ed all' uopo di ottenere da Dio questo favore cominciamo dal *rendergli grazie* di ciò che ci ha compartito, dandoci la intelligenza della sua divina parola.

Fin da questo momento solleviamo le nostre anime a Dio, ricordando in sua presenza le massime e le regole che finora abbiamo raccolte.

EPILOGO

Delle massime e delle regole or ora stabilite.

O Spirito Santo, che parlaste per bocca di Mosè e dei profeti, e che coi loro scritti ci avete trasmesso i vostri divini insegnamenti, fate sì che intenti a cercare nei Libri sacri Gesù Cristo e la sua Chiesa, *il Cristo intero che ne è il fine* (3), rispettiamo e conosciamo profondamente i *diversi sensi* che le vostre parole rinchiu-

(1) Preghiera avanti la lettura delle sacre Scritture: *Jube, Domine, benedicere. Spiritus veritatis doceat nos omnem veritatem. Joan* XVI. 18. *Amen.* — (2) Preghiera per la fine della lettura: *Tu autem, Domine, miserere nostri.* Atto di ringraziamento: *Deo gratias.* — (3) 1.° Punto.

dono (1); che mentre il *senso letterale ed immediato* ci insegna ciò che si è detto e ciò che si è fatto, il *senso spirituale e mistico* ci scopra i misteri che voi avete in quello rinchiusi; che noi riconosciamo nel *senso allegorico* ciò che dobbiamo credere; nel *senso morale* ciò che dobbiamo fare; nel *senso anagogico* ciò che dobbiamo sperare; che sappiamo distinguere la *ampiezza di questi diversi sensi;* e che dovunque voi ci parlate di questi grandi oggetti, la nostra attenzione sia ad essi richiamata (2) dall' *autorità degli apostoli* (3), che ce ne scoprono i sensi profondi e misteriosi; dai *precetti dei santi dottori* (4), che si attennero continuamente ai sensi disvelati dagli apostoli; *dai caratteri che segnano così chiaramente Gesù Cristo e la sua Chiesa* (5), il Cristo intero, non potendo essi convenire che a questo grande oggetto; dalla *grandezza*, dalla *forza* e dall' *estensione* delle frasi (6) che riclamano un senso degno di esse; dall' *impossibilità di seguire il senso immediato* (7) che le parole del testo presentano in alcuni luoghi; dalla *natura delle promesse* (8), le quali non sarebbero degne delle nostre speranze se si limitassero ai beni della terra; dal *denso velo esteriore* (9), che sembrando urtare colla nostra debole ragione copre misteri infinitamente degni della vostra sublime sapienza; da quelle *circostanze mirabili* (10), che senza offendere la nostra ragione, la rendono, per così dire, attonita, e la avvertono dei misteri che esse rinserrano; dai *rapporti visibili che colpiscono* (11), i quali diventano come altrettanti raggi atti a dissipare le tenebre che li circondano; dalla *relazione certa* (12) che vi piacque di porre tra l' *economia del sacerdozio levitico e l' economia del mistero di Gesù Cristo*, che è il sacerdote eterno secondo l' ordine di Melchisedecco; dai *rapporti moltiplicati* (13), la cui *semplicità ed aggiustatezza* concorrono ad assicurarci della verità delle interpretazioni in cui tutto a vicenda si corrisponde, e tutto si disviluppa senza fatica; dall' *indifferenza* e dal *disgusto* che voi medesimo mostrate (14) *riguardo al culto carnale e figurativo* per sosti-

(1) II.° Punto. — (2) III.° Punto. — (3) I.ª Regola. — (4) II.ª Regola. — (5) III.ª Regola. — (6) IV.ª Regola. — (7) V.ª Regola. — (8) VI.ª Regola. — (9) VII.ª Regola. — (10) VIII.ª Regola. — (11) IX.ª Regola. — (12) X.ª Regola. — (13) XI.ª Regola. — (14) XII.ª Regola.

tuirvi lo spirituale ed il verace, che solo è degno di piacervi; da quelle *relazioni diverse* (1) che a voi piacque di porre *fra le vostre opere*, in guisa che sotto le stesse parole voi celate *diversi eventi* che si succedono in *diverse età* nella serie dei secoli; dalle *relazioni sensibili* (2) che avete poste *tra le quattro parti principali delle vostre opere*, cioè lo stato del popolo ebreo prima di Gesù Cristo, lo stabilimento della Chiesa, il richiamo futuro de' Giudei, e l' intera liberazione della Chiesa alla fine dei secoli; dalle *relazioni varie* (3) che voi ci mostrate tra *Gerusalemme* e la *Chiesa*, tra la *casa di Giuda* e il *popolo cristiano*, tra le due case d' *Israele* e di *Giuda*, ed i due popoli, il *giudeo* ed il *cristiano*; tra le due case d'*Israele* e di *Giuda*, e le due grandi porzioni della Chiesa, cioè la *Chiesa d' Oriente* e quella d' *Occidente*; dai *rapporti innumerabili* (4) che voi ci scoprite tra i *profeti* e *Gesù Cristo*, tra il regno di *Ciro* e quello di *Gesù Cristo*; tra i *varii oggetti che ci presenta il senso letterale delle profezie*, e gli *oggetti varii presentatici dalla storia di Gesù Cristo* e *della sua Chiesa*; dall' *armonia* (5) *del corpo intero degli oracoli profetici dell'Antico e del Nuovo Testamento* paragonato col *corpo intero degli eventi che vi corrispondono* dall' età dei profeti infino ai nostri giorni e fino all' eternità. Finalmente fate sì, che nell' uso stesso di tutti questi rapporti che ci conducono all' unità del corpo di Gesù Cristo, rimontiamo infino a voi che siete l' anima di esso corpo; che la *preghiera* (6) accompagni sempre questo studio, il quale, per santo che sia, da se medesimo non può riuscirci salutare se non per la vostra grazia; giacchè quand' io *penetrassi tutti i misteri; se non ho la carità, sono un nulla* (7). Insegnateci la verità d' ogni vostro volere; fate che lo adempiamo dalla carità animati, affinchè per la via della verità e della carità giugniamo all' eterna beatitudine.

(1) XIII.ª Regola. — (2) XIV.ª Regola. — (3) XV.ª Regola. — (4) XVI.ª Regola. — (5) XVII.ª Regola. — (6) XVIII.ª Regola. — (7) I. *Cor.* XIII. 2.

PREFAZIONE

SUL

PENTATEUCO (*)

Nome e divisione del Pentateuco.

Il nome di *Pentateuco* è composto di due parole greche, cioè *pente* (πέντε) che significa cinque, e *teuchos* (τεῦχος) che significa *volume, libro*. I cinque libri compresi nel *Pentateuco* sono la *Genesi*, l'*Esodo*, il *Levitico*, i *Numeri* ed il *Deuteronomio*. Tali sono i nomi che essi portano nella versione dei Settanta; i quali nomi trapassarono nella Volgata. Nel testo ebraico ciascuno di questi libri non ha altro titolo che la prima parola con cui comincia. I cinque libri posti insieme sono appellati dagli Ebrei *Chômesch*, חומש, parola che ha la stessa significazione di *Pentateuco* in greco, ovvero *Thorà*, תורה, *Legge*, perchè tutte le leggi degli antichi Ebrei sono contenute in questi cinque libri, sia per ciò che riguarda la morale e la legge naturale, sia per ciò che spetta alle cerimonie ed al culto esterno, sia finalmente per ciò che appartiene alla politica ed al governo della repubblica.

Il Pentateuco non è che una sola opera, dettata dallo stesso autore, e che tende allo scopo medesimo. La divisione che se ne fece in cinque libri è puramente arbitraria. L'autore del libro *de Mundo*, sotto il nome di Filone, ha creduto che Mosè, autore del Pentateuco, avesse egli stesso diviso la sua opera in cinque libri; ma egli non prova il suo assunto. Gesù Cristo e gli apostoli non citano mai quest'opera se non sotto il nome di *Mosè*, o di *Legge di Mosè*, come gli Ebrei la nominano d'ordinario anche al presente. Forse Esdra fu quel desso che la divise in cinque libri; e pare che i Settanta l'abbiano già trovata così distribuita.

(*) La sostanza di questa prefazione è tolta dal p. Calmet.

Mosè autore del Pentateuco.

Il Pentateuco è opera di Mosè. Sarebbe indarno l' estendersi qui, onde provare questa verità, dopo tanti eccellenti trattati che si compilarono per sostenerla. Coloro da' quali contendonsi questi libri a Mosè, non valgono a turbarlo nel possesso in cui fu egli mantenuto per più di tremila anni. Bisognerebbe ch' eglino avessero a quest' uopo prove dimostrative; ci vorrebbero ragioni di una intera evidenza per tenere in bilico il peso di un possesso così antico, appoggiato all' autorità di Gesù Cristo e degli apostoli, e sostenuto dal consenso unanime delle Chiese giudaica e cristiana.

Ma tutt' altro che di questa natura sono le ragioni dei nuovi increduli. Trovansi, dicon eglino, nel Pentateuco cose di cui Mosè non ha potuto essere l' autore. Ciò si concede. Coloro i quali ritoccarono il Pentateuco vi hanno fatte alcune aggiunte ed alcuni troncamenti. Sembra che in alcuni luoghi abbiasi voluto abbreviare la narrazione: si nota che la serie degli argomenti e del discorso è talvolta interrotta; e si confessa che questo sembra piuttosto un disegno premeditato, che un effetto della negligenza dei copisti.

Sembra, a cagion d' esempio, che la storia di Lamech il bigamo non sia più quale la scrisse Mosè; sembra che questo legislatore dovesse naturalmente aver raccontato prima ciò che diede motivo a Lamech di dire alle sue donne: *Ascoltate la mia voce, o donne di Lamech: porgete orecchio alle mie parole: io ho ucciso un uomo colla ferita che in esso ho aperta; ho ucciso un giovane col colpo che gli ho dato. Ma siccome colui che ucciderà Caino sarà punito sette volte; nello stesso modo colui che ucciderà Lamech sarà punito fino a settanta volte sette volte* (1). Sembra pure che dopo Mosè state siano aggiunte al testo della Genesi quelle parole (cap. XII. ℣. 6): *Allora il Cananeo era nel paese.* Incontransi nell' Esodo alcuni luoghi in cui l' ebraico sembra difettoso: per esempio, al cap. XI. ℣. 8 si scorge che Mosè parla a Faraone (2) senza che siasi potuto indicare il principio del discorso che gli indirizza: il samaritano aggiunge nello stesso luogo ciò che sembra mancare nell' ebraico.

(1) *Genes.* IV. 23. 24. — (2) Ved. la nota sull' Esodo X. 28. 29, e ripetuto al capo seguente XI. 8.

Si scorgono nello stesso samaritano, al cap. XX. ỳ. 17 e 19, aggiunte considerabili che non si leggono nell' ebraico: si notano simili diversità nei seguenti libri: alcune di queste varietà non sembrano di veruna conseguenza, altre sono più considerabili; ma spesso esse sono così ben legate nel samaritano, che sarebbe difficile che vi fossero state poste in appresso.

Il passo del libro delle guerre del Signore [1], citato nel libro dei Numeri, sembra interpolato come il principio del libro del Deuteronomio. Sono anche in quest' ultimo libro alcune proposizioni incidenti che vi appaiono aggiunte: per esempio, in alcuni passi il testo sembra dire che i luoghi di cui parla Mosè fossero situati *al di là del Giordano* [2], il che non conviene che ad uno scrittore il quale avesse scritto al di qua di esso fiume: sebbene l' espressione del testo ebraico può ugualmente significare *al di qua*, od *al di là*, ed allora essa potè essere adoperata da Mosè medesimo. Vi si parla del letto di Og *che si mostrava in Rabbath* [3] ai tempi del sacro scrittore, e dei *borghi di Iair* [4] che non ottennero questo nome se non dopo Mosè: onde sembra che questa sia una giunta di scrittor più recente. Ma siffatti cangiamenti sono in piccolo numero e poco considerabili; e se essi furono aggiunti al testo da coloro che hanno riveduto gli scritti del legislatore, ciò non avvenne già col divisamento di sorprendere i lettori, nè colla mira di far credere che siffatte addizioni fossero di Mosè.

Si aggiunse, a cagion d' esempio, alla fine del Deuteronomio il racconto della morte di Mosè: è evidente che questo passo non appartiene per nulla all' istesso Mosè [5]. Ma se qualcheduno stato fosse sì malizioso di formare il disegno di ingannare il pubblico applicando alle opere sue proprie il nome di Mosè, come mai potrebbesi concepire ch' egli fosse così scempio da non ac-

(1) *Num.* XXI. 14. — (2) *Deut.* I. I. *et* III. 8 *et* XI. 30. — (3) *Deut.* III. 11. (4) *Havoth-Jair. Num.* XXXII. 41, *et Deut.* III. 14. — (5) Giuseppe e Filone affermano che lo stesso Mosè aggiunse la narrazione della sua morte mercè lo spirito profetico, ma questo sentimento non è seguito. *Philon. l.* III, *de vita Mosis*, circa finem; et *Joseph l.* IV. *Ant.* c. 8. — Una tradizione riferita nel Talmud, trattato *Baba-Batra*, fol. 15 *recto*, e trattato *Menahkot*, fol. 30 *recto*, conferma la asserzione di questi due scrittori giudei (DRACH).

corgersi che operava direttamente contro il suo proprio disegno, scrivendo cose posteriori al tempo di questo legislatore? Un uomo che avesse voluto inventare il Pentateuco, non sarebbe stato capace di un tal fallo; mentre ogni uomo di buona fede che avesse scritto il Pentateuco, fuorchè Mosè, non avrebbe potuto parlare come egli ha parlato, nè scrivere ciò che egli ha scritto. Il Pentateuco porta con seco le prove contro ogni altro autore, tranne Mosè. La furberia è troppo visibile, se egli è un impostore; e sarebbe una contraddizione il credere che un uomo di buona fede cerchi di ingannare. Il consenso che dà quest' opera a Mosè inspirato da Dio è dunque il solo che si possa seguire.

Storia di Mosè: suo carattere.

Mosè nacque in Egitto in un tempo in cui i principi di questo paese, non conservando più memoria dei servigi importanti dal patriarca Giuseppe renduti allo Stato, avevano concepito contro gli Israeliti il sospetto che costoro si volessero ribellare a motivo del loro numero, che ogni giorno s' andava sempre più aumentando. Li ridussero dunque ad una dura schiavitù, e cercarono di opprimerli nel modo più crudele. Si diede ordine alle ostetrici di far morire tutti i maschi che nascessero dalle donne israelitiche. Per sottrarre Mosè a queste violenze i suoi genitori furono costretti a tenerlo nascosto per alcuni mesi dopo il suo nascimento, e poscia ad abbandonarlo alla Provvidenza esponendolo in una specie di piccolo paniere di giunchi sul Nilo. Avendolo trovato la figliuola del Re lo fece alimentare ed istruire in tutte le scienze che si coltivavano allora dagli Egizi. Spinto dallo spirito di Dio, egli si sforzò di soccorrere i suoi fratelli contro gli Egizii che li opprimevano; ma non avendo gli Israeliti conosciute le buone intenzioni di lui, nè quale fosse lo spirito che lo faceva operare, egli fu costretto a ritirarsi nell'Arabia, ove si unì in matrimonio colla figliuola di un sacerdote, o del principe di Madian. Dio manifestossi a lui sulla montagna di Oreb, e gli ordinò di recarsi a trarre il suo popolo dall' Egitto, ove gemeva già da più di ottant' anni nella più dura servitù.

Mosè fece ritorno nell' Egitto, ed aiutato dal braccio di Dio vi operò un infinito numero di miracoli, che gli conciliarono la confidenza degli Israeliti e gli fecero su-

perare la pertinacia e la durezza di Faraone. Egli giunse a liberare gli Israeliti ed a trarli dall' Egitto; fece loro attraversare il mar Rosso, che portentosamente si aprì innanzi ad essi; e li condusse nel deserto del Sinai, ove ricevette da Dio le leggi che noi troviamo scritte nei suoi libri. Le mormorazioni degli Israeliti che uscirono dall' Egitto, furon causa ch' eglino non entrassero nella Terra Promessa, ed i loro figliuoli non vi fossero introdotti che nel quarantesimo anno dopo l' uscita dall' Egitto. In tutto questo lungo spazio di tempo Mosè ebbe a soffrire da quel popolo indocile tutto ciò che puossi immaginare di mormorazioni, di querele e di insulti. Non si vide mai una più grande clemenza nel perdonare le ingiurie, nè una più grande fermezza nelle contraddizioni quanto in Mosè. Egli visse senza vanità e senza ambizione; e morì lasciando la sua famiglia confusa col resto del popolo senza il minimo segno di distinzione.

Si osserva in tutta la sua condotta e nei suoi scritti un carattere di probità e di candore che non può essere falso, perchè si sostiene dappertutto scevro sempre da affettazione ed artificio. Se ebbe qualche debolezza, non la dissimulò: egli riferisce collo stesso candore le debolezze del fratello e della sorella. Parla delle cose più straordinarie con una calma e con una tranquillità che non possono per nulla convenire ad un uomo che voglia sorprendere, che inventi, che narri maraviglie, ed abbia divisato di persuaderle contro il suo proprio convincimento, e che tema di essere chiarito reo di falsità. Egli quasi non comparisce nella sua narrazione; e se vi comparisce, non è giammai come un uomo che voglia mascherarsi, o blandire se medesimo. Parla di sè come parlerebbe di un altro; e ne dice semplicemente il bene ed il male senza prendere quelle scaltrite precauzioni che l' amor proprio suggerisce agli ipocriti ed agli ingannatori per celarsi e per non iscoprire ciò che loro riesce svantaggioso. Non si scorge nel suo stile nè confusione, nè equivoco: non quelle digressioni e quei raggiri con cui un autore artificioso può allontanare il suo lettore per fargli perdere di vista la verità, per insinuare destramente il falso in un confuso racconto, e per coprire la menzogna, che si farebbe troppo scorgere in una

narrazione semplice e chiara. Mosè se ne va diritto al suo scopo; e se nelle sue scritture ci fossero o contraddizioni o falsità, nulla riuscirebbe più facile che il convincernelo.

Ben è vero che talvolta appare poco ordine nel racconto degli avvenimenti, e in alcuni luoghi questi sembrano posti fuori del tempo che lor si addice; ma anche questo è forse uno dei più grandi segni della sincerità dell' autore, che scrivendo cose presenti e conosciute da tutti, non ha posto nell' ordinarle quella diligenza che vi avrebbe adoperata un autore il quale fosse venuto dopo lui ed avesse avute meno rette intenzioni.

Concetto e disegno dei cinque libri di Mosè.

L' autore del Pentateuco scriveva in un tempo in cui il nome di Dio non era quasi più conosciuto che dagli Ebrei: le altre nazioni erano immerse in una profonda ignoranza del vero Dio e della vera religione, ed in una universale corruzione: gli Ebrei medesimi, pe' quali Mosè scriveva, erano grossolani, indocili, ed avevano una inclinazione all' idolatria che a stento concepir possiamo. Nutriti già da lungo tempo in un paese corrotto ed idolatra, abbattuti da duri travagli, abbrutiti da un lungo servaggio avevano sentimenti proporzionati alla bassezza di siffatta educazione. La tirannide sotto cui gemevano avea lor fatto pressochè obbliare la religione degli avi: si eran eglino lasciati trascinare dalla religion dominante, e vi avevan preso piacere, perchè era adatta al lor talento e conforme alla loro inclinazione. Dobbiamo por mente a tutto ciò per entrar ben addentro nel disegno di Mosè: egli ha dovuto impicciolirsi fino alla zotichezza di questo popolo, ed aver qualche riguardo ai pregiudizi di lui: fu d' uopo supplire a quello che mancava alla sua educazione, richiamargli alla memoria le promesse fatte a' suoi padri e mettergli di nuovo innanzi agli occhi la nobiltà de' suoi avi: bisognò finalmente opporre forti barriere alle sue malvagie inclinazioni.

Ecco tutto quello che Mosè si dovette proporre; ed ecco a che si riferisce tutto ciò che si legge nel Pentateuco. Nella Genesi egli prepara lo spirito ed il cuore del popolo al quale vuol dettar leggi. Questo libro è come una prefazione dei libri che contengono le leggi. Egli vi dà la storia della creazione, che distrugge la opinione dell' eter-

nità del mondo, e mostra il ridicolo della religione degli Egizii e dei Fenici che adoravano gli astri, gli elementi, ed oggetti anche più bassi e più indegni di venerazione. Vi si propone di far conoscere l' unità di un Dio creatore del cielo e della terra, la sua grandezza, la sua forza, la sua giustizia, e di disporre gli Ebrei a ricevere ciò che doveva loro dire sul modo con cui Dio voleva essere onorato e servito. Egli descrive la storia dei patriarchi e della scelta fatta da Dio della stirpe di Abramo per formarne il suo popolo particolare. Nota con accuratezza le genealogie, e principalmente quella di Seth prima del diluvio, e quella di Sem dopo il diluvio. I Giudei erano usciti da quest' ultima famiglia, e da essa doveva uscire il Salvatore aspettato dai Giudei. Accaduta la dispersione degli uomini dopo la costruzione di Babele, egli è intento a descrivere ciò che avvenne alla famiglia di Phaleg, d' Heber, e principalmente a quella di Abramo, padre degli Ebrei, ed a cui Iddio aveva fatte le più magnifiche promesse sul futuro Liberatore, che era l' aspettazione degli Ebrei, il fine della legge e la consumazione di tutta la religione che Dio volle stabilire col mezzo di Mosè. Nulla era più acconcio di ciò a rialzare il lor coraggio, a rianimare le loro speranze ed a vincere la loro indocilità: nulla poteva con maggior forza indurli ad essere fedeli a Dio ed a ricevere le sue leggi.

Il legislatore nota accuratamente ciò che diede occasione alle leggi che egli rinnova o stabilisce, per esempio la legge del Sabbato e quella della Circoncisione. Egli mostra l' origine dei costumi in vigore presso gli Ebrei, come quello di non mangiare il nervo della coscia (1). Inculca le promesse che Dio ha fatte ad Abramo, di moltiplicare la sua schiatta, di renderlo padrone della terra di Chanaan. Fa osservare le occasioni, le circostanze, le particolarità de' suoi sacrificii, e degli altri suoi atti di religione. Nulla dice dell' idolatria degli antenati di questo patriarca nella Caldea. Riferisce parola per parola le profezie antiche che si erano conservate colla tradizione del popolo, quelle per esempio di Giacobbe

(1) *Genes.* XXXII. 32.

al letto della morte; e cita antiche memorie, vecchi proverbii, vetusti cantici per convincere la posterità che ciò che egli diceva era noto a tutti i suoi contemporanei.

Egli mostra l'origine della nimicizia tra le nazioni concitate le une contro le altre, la maledizione di Noè contro Chanaan, che era il primo titolo degli Israeliti pel possesso della terra di Chanaan. Nota l'origine dei Moabiti, degli Ammoniti e de' Filistei, popoli sempre nemici del popolo di Dio; e dimostra i diritti incontestabili di Giacobbe alla dignità di primogenito, e le promesse che gli erano state fatte prima e dopo il suo nascimento a danno dei figliuoli di Esaù.

Eusebio (1) parlando dei libri di Mosè conferma i nostri detti. L'ammirabile teologo e legislatore degli Ebrei, dice egli, volendo prescrivere a questo popolo un governo tutto religioso e tutto sacro, ricusò di servirsi di un esordio, o di una prefazione ordinaria e comune; ma avendo concepito il disegno di tutte quelle eccellenti leggi che doveano regolare la condotta degli Ebrei, andò ad attingere nella teologia dei loro antenati i principii di ciò che doveva ad essi insegnare. Cominciò dunque la Genesi, che è come la prefazione delle leggi che egli prescrive, dal sovrano autore e creatore di tutte le cose visibili ed invisibili; lo dipinge come il legislatore, il governatore, il padrone, il re dell'universo, ch'egli regge come una vasta città con una sapienza tutta piena di potere e di bontà; e lo rappresenta come autore di tutte le leggi, tanto di quelle che sta per prescrivere, quanto di tutte le altre che sono scolpite nel fondo dei lor cuori.

La teologia degli Ebrei (2) comincia colla prova della virtù onnipossente, o della causa che tutte ha prodotte le cose; e chiarisce quale sia questa causa e questa virtù non già con argomenti sottili ed artificiosi, ma in una maniera dommatica e piena di autorità. Il legislatore, ispirato dall'alto, pronuncia che Dio creò il cielo e la terra colla sua parola e con un semplice effetto della sua volontà onnipotente: fa notare dappoi che questo medesimo creatore onnipotente non abbandona la sua creatura come

(1) *Euseb. Præp. lib.* VII. c. 9. Si possono consultare anche i capi VII. ed VIII. di questo stesso libro. — (2) *Idem ibid.* c. XI.

un padre che lascia orfani i figliuoli dopo la sua morte; ma li conduce sempre colla sua provvidenza in guisa che egli è non solo il creatore e l' artefice, ma anche il conduttore ed il reggitore, il principe ed il re dell' universo. Ecco ciò che si scorge non solo in Mosè, che dee essere considerato come il maestro ed il primo dei teologi degli Ebrei, ma anche ne' personaggi che lo seguirono inspirati al par di esso lui dallo Spirito Santo, ed anche in coloro che lo precedettero, come Abramo, Melchisedecco, e gli altri patriarchi di cui ci si notano nella Genesi i grandi sentimenti sulla divinità e sulla provvidenza.

Se vuolsi por mente alla storia che ci è conservata in questo libro, si vedrà che nulla ci aveva di più acconcio al disegno di Mosè, quanto di presentare agli occhi del popolo, di cui egli era legislatore e maestro, esempii di una virtù così luminosa qual è quella che risplende nei patriarchi. Stabilisce egli fortemente la provvidenza del Creatore nella storia d'Abramo, di Giacobbe e di Giuseppe; prova il potere infinito di Dio nella storia della creazione; mostra la sua giustizia che vendica le colpe col diluvio e colla rovina di' Sodoma; colpisce vivamente la immaginazione del popolo colle forti sue espressioni, le quali rappresentano in una maniera sensibile Iddio che parla, che opera, che gastiga, che guiderdona; fa comparire Iddio dappertutto, e sempre intento a punire la ingiustizia ed a ricompensare la equità; prova la giustizia della legge degli Ebrei colla pratica dei loro antenati, i quali prima della legge ne praticavano già i punti più considerabili; mostra la antichità della loro religione, ed indirettamente fa toccar con mano la ridicolaggine e la novità degli altri culti. Questo disegno si scorge così ben seguito e posto sì bene in pratica nella Genesi, che non si può dubitare che non sia stato quello di Mosè e quello dello Spirito Santo, che animava e inspirava Mosè stesso nella condotta e nella esecuzione della sua opera.

Origene (1) paragonando Mosè agli antichi poeti e legislatori dei Pagani, quali sono Lino, Museo, Orfeo, Ferecide, innalza sommamente questo legislatore al disopra degli altri. Paragonate, dice egli, gli scritti di que-

(1) *Origen. l. 1. contra Celsum.*

sti uomini, di cui stimate tanto la sapienza, con quelli di Mosè, i loro racconti con queste storie, e le regole di morale che essi hanno date coi precetti del nostro legislatore, ed osservate quali sieno i più atti a riformare i costumi ed a cangiare gli animi. Riflettete che questi scrittori di cui si è parlato non si applicarono nè punto nè poco ad istruire il popolo; e non attesero a scrivere che pei dotti, i quali possono trovare la spiegazione delle figure di una filosofia singolare, e delle allegorie di cui sono pieni i loro scritti. Ma il legislatore degli Ebrei nei cinque libri da lui dettati adoperò come un valente oratore, il quale avendo divisato di comporre un bel discorso, sa talmente adattarsi così ai dotti come agli ignoranti in tutto ciò ch' ei dice, che tanto negli uni quanto negli altri produce idee conformi alla loro capacità ed alla loro intelligenza. Egli non volle caricare il popolo di un così gran numero di precetti che i più zotici non li potessero apprendere, e pigliasser poi occasione dalla loro ignoranza per trasgredirli; e ne ha dati tanti quanti bastano per somministrare ai più eruditi con che esercitarsi nella ricerca dei sensi in essi nascosti.

Si può applicare a questo grand' uomo ciò che Tito Livio diceva un tempo del gran Catone, che la sua rinomanza ed i suoi meriti lo rendevano superiore ad ogni invidia ed a tutte le maldicenze; e che tutte le lodi dei più grandi ingegni e delle più eloquenti penne non possono nulla aggiungere all' idea che ne abbiamo: *Cujus gloriæ neque profuit quisquam laudando, nec vituperando quisquam nocuit.* Indarno i Porfirii, gli Appioni ed i Giuliani tentarono di denigrarlo. La loro perversa volontà non fece che dargli risalto; e se qualcheduno volesse applicarsi a lodarlo, gli si direbbe: Perchè mai lodare colui che nessuno non ha mai potuto seriamente biasimare?

Carattere delle leggi di Mosè.

Le leggi, come già lo abbiamo notato, formano la parte principale degli scritti di Mosè; e ad esse va a riferirsi tutto il restante. Vi si può osservare primieramente il Decalogo, che contiene un sunto di tutto il diritto naturale e divino; si scorgono dappoi i precetti giudiziarii e cerimoniali. Questi ultimi sono adatti ai bisogni, alle debolezze ed alle disposizioni degli Ebrei. Sic-

come questi regolamenti sono suscettivi di modificazioni e di restrizioni, e dovevano essere un giorno aboliti per dar luogo alla verità, di cui non erano che le ombre, così Dio fa uso di accondiscendenza verso gli Ebrei, tollerando molte cattive costumanze che sarebbe stato a desiderarsi che si fosse potuto abrogarle, come sono a cagion d'esempio la poligamia ed il divorzio tollerati dalla legge. Dio ordina una quantità di cerimonie e di riti che sembrano vani, de' quali noi non conosciamo la ragione, e che forse non hanno altro fondamento che la durezza degli Ebrei e lo scopo di allontanarli dall'idolatria e dal commercio cogli idolatri, di rettificare usanze cattive ordinando il contrario, o cangiandole secondo alcune circostanze, od anche, senza cangiarle, santificandole col comandarle pel culto del Signore. Bisognava concedere qualche cosa alla debolezza del popolo, che non si poteva indurre a pratiche più elevate e più perfette; bisognava domare quegli uomini grossolani, imponendo loro un giogo che non potessero portare che con grande difficoltà, onde umiliare la loro presunzione, e fare ad essi sentire la lor debolezza ed il bisogno che avevano di un Liberatore.

Quasi tutte le promesse che Dio fece agli Ebrei nella sua legge sono limitate ai beni temporali: le disgrazie con cui egli li minaccia sono mali sensibili e passeggieri; i precetti per la maggior parte non riguardano che la politica, la civiltà, od il culto esterno della religione, mentre a cagion d'esempio il precetto dell'amore di Dio non vi si trova che una sola volta in una maniera ben espressa (1). Il mistero della Trinità non vi è notato espressamente, ma vi si scopre per una diretta conseguenza; l'eternità delle pene e delle ricompense, e l'immortalità dell'anima non vi sono indicate con bastante chiarezza come nel Vangelo; sono però assai bene insinuate, come Gesù Cristo lo fa osservare. Dio vi è ordinariamente rappresentato come terribile, forte, zelante e punitore degli umani delitti. Mosè non richiede quasi nulla dagli Ebrei per riguardo all'interno; egli regola soltanto le azioni del corpo e di ciò che è esteriore. La disposizione dello spirito e del cuore degli Ebrei in generale era siffatta da non essere

(1) *Deuter.* vi. 5.

capaci di una più alta perfezione, nè di una più elevata dottrina; ed il disegno di Dio era che Mosè mostrasse soltanto da lungi i grandi principii della religione, ed abbozzasse la grand' opera che Gesù Cristo doveva terminare; che egli desse una legge imperfetta e figurativa, la quale dovesse ricevere da Gesù Cristo il suo compimento e la sua perfezione. Si scorge in tutta la legge un' applicazione particolare del legislatore a predire la venuta del Liberatore; e questa era la principal cura anche dei patriarchi e del popolo. Tutto ciò che Mosè stabiliva, non era che temporale ed in aspettazione di quel divino Maestro che doveva riformare le leggi, i cuori e gli intelletti.

La sapienza di Dio voleva che la legge per esser utile a tutti fosse proporzionata ai più deboli ed ai più grossolani. Coloro che erano forniti di maggiore perspicacia potevano facilmente cavar conseguenze da ciò che Mosè notato aveva ne' suoi libri; ed era facile il conchiudere che essendo Dio ciò che egli è per riguardo all' uomo, doveva l' uomo avere un altro fine diverso da quello che gli si propone nel libro delle leggi; che un Dio creatore, spirituale, giusto, buono ed eterno non poteva contentarsi di un culto puramente sensibile, ma che domandava adoratori in ispirito ed in verità; finalmente che vi doveva essere dopo questa vita un' altra vita, ed essere vi doveano altri beni, posciachè Dio prometteva ai patriarchi cose che non avrebbe loro date in questo mondo.

I libri di Mosè sono più antichi di qualsivoglia libro che ci sia dai Greci pervenuto. La più gran parte della storia favolosa di questi popoli è fondata sulle vere istorie che si leggono nei libri sacri degli Ebrei, e la maggior parte degli antichi Padri hanno creduto che i filosofi ed i legislatori antichi avessero attinto nei libri di Mosè ciò che essi dissero di più giusto sulla morale, e ciò che hanno stabilito di più saggio nelle loro leggi: *Quis poetarum*, dice Tertulliano (1), *quis sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit? Inde igitur philosophi sitim ingenii sui rigaverunt.* Sotto il nome di profeti Tertulliano intende qui tutti gli autori inspirati.

Non solo la religione degli Ebrei, ma anche quella de' Cristiani è fondata sulle leggi di Mosè. Il Figliuolo

(1) *Apologetic. contra gentes c.* 47.

di Dio ha dichiarato nel Vangelo che egli non era venuto se non per perfezionarle e per renderle compinte: il che egli ha mirabilmente eseguito riformando gli abusi che si erano insinuati nella pratica della legge, dando giuste spiegazioni ai precetti che si erano corrotti con sensi lontani e contrarii ai disegni di Dio, sostituendo finalmente un culto spirituale e sublime al culto basso e carnale degli Ebrei, e richiamando ogni cosa ai grandi principii della legge naturale ed immutabile dell' amore di Dio e del prossimo.

Osservazioni sul Pentateuco samaritano.

I Samaritani che abitano nella Palestina ed altrove, hanno, come i Giudei, i libri di Mosè scritti in lingua ebraica, ma in antichi caratteri fenicii, che si crede essere i medesimi di quelli di cui si servì Mosè [1]. Questi caratteri erano i soli di cui gli Ebrei si giovassero prima della cattività di Babilonia. Ma dopo il ritorno dalla cattività essi fecer uso non solo di queste antiche lettere fenicie, quali si scorgono sulle medaglie coniate da Simone Maccabeo, ma anche delle lettere caldaiche di cui si servono ora comunemente nella loro scrittura: essi fecer uso anche talvolta delle lettere greche, posciachè il greco idioma divenne il linguaggio comune della Siria. Si veggono alcune medaglie di Antigono segnate con lettere ebraiche o fenicie, e con caratteri greci; ma sotto Erode il Grande le medaglie non presentano che lettere greche.

Il testo samaritano era rimasto ignoto dopo l' età d' Origene e di s. Girolamo, che ne hanno talvolta fatto menzione. Nel secolo XVII se ne portarono alcuni esemplari dall' Oriente [2]; ed il p. Giovanni Morin dell' Oratorio

(1) *Hieronym. in Præfat. in lib. Regum. Samaritani Pentateuchum Mosis totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certum est Esdram scribam et legis doctorem, post captam Jerosolymam et instaurationem templi sub Zorobabel, alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint.* ✳ E dopo i Talmudisti e s. Girolamo così affermo il maggior numero de' moderni eruditi, vale a dire che le lettere assirie e caldaiche furono sostituite agli antichi caratteri degli Ebrei: e questa innovazione comunemente si attribuisce ad Esdra. Veggasi a questo oggetto la *Dissertazione terza intorno ad Esdra* posta nel vol. VIII. ove noi ci permetteremo di esporre alcuni dubbii su questa così divulgato opinione. — (2) ✳ Fra questi esemplari è molto celebre il codice samaritano esistente nella Biblioteca Ambrosiana, che trovasi collazionato presso il Kennicott per cura dell' eruditissimo dottore bibliotecario della stessa Ambrosiana Giambattista Branca. Questo codice si vuole portato da Sichem in Italia per lo meno l' anno 1621; e quanto alla sua età, per giudizio del sullodato Branca, non è posteriore al secolo decimo.

fece stampare nel 1631 il Pentateuco samaritano. Il confronto che si fece di questo testo coll' ebraico dei Giudei fece credere ad alcuni che fosse più puro di quello de' Giudei. Altri pretesero che fosse stato corrotto da un certo Dositeo di cui parla Origene (1). Giovanni le Clerc (2) ha raccolti con molta esattezza i luoghi in cui egli giudica che il testo samaritano sia più o men corretto dell' ebraico. Per esempio il samaritano sembra più corretto, *Genes.* II. 4. VII. 2. XIX. 19. XX. 2. XXIII. 39. XXIV. 14. XLIX. 10. 11. L. 26. *Exod.* I. 2. IV. 2.

Esso si esprime in una maniera più conforme all' analogia, *Genes.* XXXI. 39. XXXV. 26. XXXVII. 17. XLI. 34. 43. XLVII. 3. *Deuter.* XXXII. 5.

Vi sono glosse ed aggiunte, *Genes.* XXIX. 15. XXX. 36. XLI. 16. *Exod.* VII. 18. VIII. 23. IX. 5. XXI. 20. XXII. 5. XXIII. 19. XXXII. 9. *Levit.* I. 10. XVII. 4. *Deuter.* V. 21.

Sembra che sia stato corretto dalla mano di un qualche critico, *Genes.* II. 2. IV. 10. IX. 5. X. 19. XI. 21. XVIII. 3. XIX. 2. XX. 16. XXIV. 38. 55. XXXV. 7. XXXVI. 6. XLI. 50. *Exod.* I. 5. XIII. 6. XV. 3. *Num.* XXII. 32.

È più pieno del testo ebraico, *Genes.* IV. 8. XI. 31. XIX. 9. XXVII. 34. XXXIX. 4. XLIII. 25. *Exod.* XII. 40. XL. 17. *Num.* IV. 14. *Deuter.* XX. 16.

È difettoso, *Genes.* XX. 16. XXV. 14.

Concorda coi Settanta, *Genes.* IV. 8. XIX. 12. XX. 16. XXIII. 2. XXIV. 5. 62. XXVI. 18. XXIX. 27. XXXV. 29. XXXIX. 8. XLI. 16. 43. XLIII. 26. XLIX. 26. *Exod.* VIII. 3, ed in parecchi altri luoghi.

Talvolta si allontana dai Settanta, *Genes.* I. 7. V. 29. VIII. 3. 7. XLIX. 22. *Num.* XXII 4. Ciò che va notato contro l' Usserio, il quale ha preteso che il testo samaritano fosse corretto da Dositeo sul testo dei Settanta.

Il dotto padre Carlo Francesco Houbignat della stessa congregazione dell'Oratorio ha fatto un grand' uso di questo Pentateuco samaritano nella Bibbia ebraica da esso lui data con una versione latina e con note critiche nel 1753; e noi ci proponiamo di raccogliere qui nelle nostre note i principali vantaggi che egli ha cavati da quest' antico testo.

(1) L' Usserio ha preteso che il testo samaritano fosse stato corrotto da Dositeo. Il p. Morin al contrario si è dichiarato in favore del testo samaritano contro l' ebraico. — *Vide Origen. lib.* I *contra Cels. item in Matth. tract.* 27 *et in Joan.* — (2) *Joan. Cleric. in Pentateuch.*

PREFAZIONE

SULLA GENESI[*]

Nome di questo libro, e ciò che esso contiene.

Questo libro è appellato *Genesi*, *origine*, da una parola greca che significa *creazione*, *generazione* (1), perchè questo libro contiene la storia della creazione del mondo e del nascimento dei patriarchi. Gli Ebrei lo nominano *Berescith* (2), perchè comincia con questa parola nella loro lingua. La storia in esso contenuta si estende dalla creazione del mondo fino alla morte del patriarca Giuseppe; ciò che comprende lo spazio di 2300 anni e più, secondo il calcolo del testo ebraico e della vulgata, ovvero 2500 anni e più, secondo il calcolo del testo ebraico corretto da quello dei Settanta. Noi daremo qui un' analisi di questo libro (3) ed in essa indicheremo le dissertazioni che ad esso si riferiscono.

Analisi di questo libro.

Mosè comincia colla storia della creazione del mondo. Nel primo giorno Iddio, dopo di aver creato la materia di tutto questo vasto universo, crea la luce; nel secondo giorno crea il firmamento; nel terzo gli alberi e le piante; nel

(*) Il fondo di questa prefazione è dei padri Calmet e de Carrières. — ✳ Nell' edizione francese, per una particolare ragione del suo *formato*, questa prefazione è posta in principio del secondo volume. Non essendo noi vincolati a quella particolare ragione, e l' opportunità volendo che avanti le dissertazioni sulla Genesi si ponga una prefazione, la quale previamente ci istruisca delle medesime, abbiam creduto di collocarla in questo luogo.

(1) Γένεσις — (2) בראשית. — (3) Essendo la Genesi quasi il solo libro di cui il p. Calmet non abbia dato l' analisi nelle sue prefazioni, noi abbiamo creduto di dovervi supplire con questa, non altro quasi facendo a quest' uopo che unire i sommarii del P. de Carrières.

quarto il sole, la luna e le stelle; nel quinto i pesci e gli uccelli; nel sesto gli animali domestici, i rettili, le fiere, e finalmente l'uomo (cap. I). Nel settimo giorno Dio si riposa ristando dal produrre novelle creature. Mosè ripiglia qui la storia della creazione dell'uomo, e descrive il paradiso terrestre in cui fu questi collocato. La situazione di tal luogo forma l'argomento di una dissertazione. Il Signore nel porre l'uomo nel paradiso terrestre gli vieta di mangiar del frutto dell'albero della scienza del bene e del male. Mosè riprende qui la storia della formazione della donna (cap. II). Il demonio nascosto sotto la figura di un serpente seduce Eva: essa mangia del frutto vietato: ne porge al marito, che anch'esso ne mangia. Dio ad essi rimprovera la loro disobbedienza; maledice il serpente; promette un Redentore. Adamo ed Eva sono scacciati dal paradiso (cap. III). Adamo genera Caino, poscia Abele; Caino spinto da gelosia uccide Abele suo fratello e si tragge addosso la maledizione del Signore (cap. IV). Mosè colloca qui la genealogia dei discendenti di Caino infino a Lamech. Adamo genera Seth; Seth genera Enos. E qui Mosè pone la serie genealogica dei discendenti di Adamo pel ramo di Seth, continuata fino a Noè. In questa enumerazione si trova Henoch, che è il soggetto di una dissertazione, e di cui qui si nota il rapimento (cap. V).

Gli uomini cominciano a moltiplicarsi sulla terra. I discendenti di Seth, che portavano il nome di figliuoli di Dio, si unirono alle figliuole dei discendenti di Caino: da questa unione uscirono i giganti, che forma pure argomento di una dissertazione. Noè eseguisce l'ordine del Signore (cap. VI): egli entra nell'arca: il diluvio si spande in sulla terra (cap. VII); nuovo subbietto di dissertazione. Dio si ricorda di Noè: il diluvio cessa: Noè esce dall'arca (cap. VIII). Dio benedice Noè ed i suoi figliuoli; egli stringe alleanza cogli uomini. Cham, uno dei figliuoli di Noè, genera Chanaan, sul quale trae la maledizione di suo padre. Noè muore (cap. IX). Qui Mosè pone il novero dei discendenti di Noè, e delle nazioni che ne sono uscite (cap. X); e questo è l'argomento di una dissertazione.

Gli uomini imprendono a costruire una torre di portentosa altezza: questa torre è pure il subbietto di una

dissertazione. Dio confonde il loro linguaggio; e questa confusione delle lingue forma anch'essa l'argomento di un'altra dissertazione, in cui si esamina quale possa essere stata la primiera favella. Dio disperde gli uomini (cap. XI). Dando in tal guisa Mosè la genealogia dei patriarchi da Adamo fino a Noè, e da Noè infino ad Abramo, aggiunge alcune date che formano una cronologia sulla quale variano gli esemplari. È questo il subbietto di una dissertazione, in cui trattasi della durata delle prime due età del mondo. Mosè conduce la storia dei discendenti di Noè infino alla morte di Thare. Abramo riceve grandi promesse dal Signore; per ordine di esso abbandona il paese in cui dimorava, e va con Lot suo nipote nella terra di Chanaan. La carestia lo costringe ad andar nell'Egitto, ove fa passar Sara per sua sorella. Sara è rapita da Faraone; Dio punisce questo principe, e lo obbliga a restituir questa donna al marito (cap. XII). Abramo e Lot ritornano nella terra di Chanaan: essi sono costretti a separarsi. Lot si ritira dalla parte di Sodoma. Dio rinnova ad Abramo le promesse che gli aveva fatte (cap. XIII). Quattro re fanno guerra al re di Sodoma ed a' suoi alleati; questi sono vinti; Sodoma è posta a sacco, e Lot condotto via prigioniero. Abramo marcia in suo soccorso, sconfigge i nemici e ripiglia il lor bottino. Melchisedech, re e sacerdote, benedice Abramo (cap. XIV). Questo principe forma l'argomento di una dissertazione.

Dio parla ad Abramo e gli promette un figliuolo, da cui uscirà una numerosa posterità. Egli contrae alleanza con Abramo; gli predice la servitù de' suoi discendenti in Egitto; gli promette di porli in possesso della terra di Chanaan (cap. XV). Sara sempre sterile dà ad Abramo la sua ancella Agar, perchè da essa abbia figliuoli. Agar concepisce; disprezza la sua padrona; ed avendola Sara castigata, ella si dà alla fuga. Un angelo le ordina di tornare alla sua padrona, e le promette una numerosa posterità. Essa obbedisce e genera un figliuolo nomato Ismaele (cap. XVI). Dio rinnova le sue promesse ad Abramo e gli ordina la circoncisione; e questa è pure il subbietto di una dissertazione. Gli assicura la nascita di un figliuolo il quale sarà nomato Isacco. Abramo circoncide tutti i maschi della sua casa e se stesso (cap. XVII).

Il Signore apparisce ad Abramo sotto la forma di tre uomini. Abramo, ingannato dall' apparenza, loro appresta il cibo. Il Signore gli promette che un anno dopo Sara partorirà un figliuolo. I tre uomini, che il testo appella anche *angeli*, abbandonano Abramo per trasferirsi a Sodoma, di cui gli annunciano la prossima rovina (cap. XVIII). Essi giungono a Sodoma non essendo più che due. Lot gli accoglie nella sua casa; li difende dalla violenza degli abitanti di questa città. Gli angeli colpiscono coll' acciecamento i Sodomiti; annunciano a Lot la rovina della loro città e lo pressano ad uscirne. Egli si ritira verso Segor. Una pioggia di zolfo e di fuoco consuma Sodoma e Gomorra. La rovina di queste città forma pure l' argomento di una dissertazione. La moglie di Lot è cangiata in una statua di sale. Le due figliuole di Lot sorprendono il loro padre con un incesto, e divengono madri di due popoli considerabili (cap. XIX). Abramo si ritira a Gerara. Abimelech, re di questo paese, fa rapir Sara, che passava per sorella di Abramo. Ne è castigato da Dio; restituisce Sara al marito. Il Signore, per la preghiera di Abramo, fa cessare il castigo con cui aveva colpito la casa di Abimelech (cap. XX).

Nasce Isacco ed è circonciso. Agar è cacciata dalla casa d'Abramo col figliuolo Ismaele. Essa è consolata da un angelo, il quale le promette di bel nuovo che Ismaele sarà capo d' un gran popolo. Abimelech ferma l' alleanza con Abramo (cap. XXI). Dio esperimenta la fedeltà d'Abramo ordinandogli di immolare il suo figliuolo Isacco. Abramo s' accinge ad obbedirgli. Dio lo arresta; gli va replicando tutte le promesse che gli aveva già fatte, e lo assicura che tutte le nazioni saranno benedette in colui che da esso uscirà. Mosè colloca qui la genealogia dei figliuoli di Nachor, da cui discendeva Rebecca (cap. XXII). Sara muore in Hebron. Abramo compra un campo da uno degli abitanti di questo paese e vi seppellisce Sara (cap. XXIII). Questa compra d' Abramo dà motivo ad una dissertazione sull' antichità della moneta. Abramo pensa a dare una moglie al suo figliuolo Isacco; spedisce perciò nella Mesopotamia Eliezer suo servitore. Dio scopre ad Eliezer che Rebecca è quella che egli ha scelta per essere la sposa d' Isacco. Eliezer riceve buone accoglienze

dai genitori di Rebecca e lor domanda la figliuola per Isacco. I parenti di Rebecca vi consentono. Essa va a trovare Isacco, che la riceve per isposa (cap. XXIV). Abramo sposa Cetura e ne ha molti figliuoli. Egli muore; Isacco ed Ismaele si danno cura di seppellirlo. Mosè pone qui la numerazione dei figliuoli d'Ismaele e la morte di questo.

Rebecca, dopo venti anni di sterilità, concepisce e genera ad un parto due figliuoli, Esaù e Giacobbe. Esaù, che uscì pel primo dall'utero, vendette poscia il suo diritto di primogenitura a Giacobbe suo fratello (cap. XXV). Mosè pone qui ciò che accadde ad Isacco, allorquando avendolo la carestia costretto ad abbandonare la terra di Chanaan, il Signore gli apparve e gli confermò le promesse che aveva fatte ad Abramo. Isacco si ritira a Gerara; Dio lo ricolma di beni. I Filistei ne sono gelosi; Isacco è obbligato a ritirarsi a Bersabea. Abimelech, principe di Gerara, ferma seco lui alleanza. A quest'epoca Mosè descrive il doppio matrimonio di Esaù, il quale sposò due donne Hetee (cap. XXVI). Giacobbe, per consiglio di Rebecca, rapisce la benedizione che il padre Isacco voleva dare ad Esaù suo fratello. Esaù sente che Giacobbe gli ha rapita la benedizione del padre e concepisce contro di lui un odio mortale. Rebecca persuade a Giacobbe di ritirarsi nella Mesopotamia (cap. XXVII). Isacco benedice di bel nuovo il suo figliuolo Giacobbe, che si trasferisce nella Mesopotamia presso di Laban fratello di Rebecca. Esaù sposa una terza donna della schiatta di Ismaele.

Giacobbe, lungo il cammino, scorge in sogno una scala, sull'alto della quale è appoggiato il Signore. Dio gli rinnova le promesse che gli aveva fatte (cap. XXVIII). Giacobbe continua il suo viaggio e giunge alla casa di Laban: egli si obbliga a servirlo per ben sette anni onde ottener Rachele in isposa. Laban sorprendendolo gli dà Lia invece di Rachele; ed egli si obbliga a servire ancora per sette altri anni onde aver Rachele. Il Signore consola Lia della freddezza che Giacobbe mostra per essa rendendola feconda, mentre Rachele rimane sterile (cap. XXIX). Essendo Rachele infeconda, ed avendo Lia cessato di partorir figliuoli, amendue danno le loro ancelle a Giacobbe, il quale da ciascuna di esse ha due figliuoli.

Lia partorisce ancora a Giacobbe due maschi ed una femmina; e Rachele diventa madre di Giuseppe. Giacobbe patteggia con Laban intorno alla ricompensa de' suoi servigi e diviene sommamente ricco (cap. XXX).

Giacobbe se ne torna, per ordine di Dio, alla magione paterna; conduce seco le sue donne, i figliuoli, le greggie; ma è inseguito da Laban, cui Rachele aveva involati gli idoli. Dio vieta a Laban di dir nulla di offensivo a Giacobbe. Laban e Giacobbe stringono insieme alleanza. Giacobbe continuando il suo cammino scontra alcuni angioli (cap. XXXI): egli manda ad annunciare ad Esaù la sua venuta. Esaù gli va incontro con quattrocento nomini: Giacobbe implora il soccorso del Signore e manda doni a suo fratello. Giacobbe lotta contro un angelo che gli apparve sotto la forma di un uomo (cap. XXXII). Egli scorge Esaù ed innanzi a lui fa grandi atti di sommessione; Esaù lo accoglie con amore. Giacobbe si scusa dal seguire Esaù: si separano concordi. Esaù ritorna a Seir, e Giacobbe si stabilisce presso di Salem città dei Sichimiti (cap. XXXIII). Dina, figliuola di Giacobbe, è rapita e violata da Sichem, figliuolo di Hemor; questo principe la cerca in isposa; i figli di Giacobbe richiedono che si faccia circoncidere insieme con tutti i maschi che si trovano nella sua città: tutti si fanno circoncidere: ma i figliuoli di Giacobbe li passan tutti a fil di spada, danno il sacco alla loro città e conducono cattive le loro donne coi figliuoli (cap. XXXIV). Dio ordina a Giacobbe di andare a Bethel: Giacobbe purifica quelli della sua casa ed a Bethel si ritira. Dio gli appare e gli rinnovella le promesse che già gli aveva fatte. Rachele partorisce Beniamino e muore. Ruben commette un incesto con Bala, una delle donne di suo padre. Mosè fa qui la numerazione dei figliuoli di Giacobbe e narra la morte d'Isacco (cap. XXXV).

Egli riferisce in appresso il numero dei figliuoli che nacquero ad Esaù allorchè si trovava nel paese di Chanaan. Vi aggiunge i discendenti di Esaù che gli nacquero posciachè si fu ritirato nelle montagne di Seir. Unisce anche la enumerazione dei capi della famiglia di Seir che abitavano questo paese prima della conquista fattane da Esaù. Si trovano da poi numerati i re ed i principi i quali comandarono nell' Idumea (cap. XXXVI).

Giuseppe accusa i suoi fratelli innanzi al padre, da cui era più degli altri amato. Eglino si accendono di gelosia contro di lui, che racconta loro due sogni per i quali si aumenta sempre più il loro odio. Giacobbe lo manda incontro ad essi, che prendono la deliberazione di ucciderlo; lo gittano in una cisterna; ne lo ritraggono e lo vendono ad alcuni Ismaeliti che lo conducono nell'Egitto. Danno poscia ad intendere a Giacobbe che Giuseppe fu divorato da una belva. Costui intanto è venduto a Putifarre, eunuco di Faraone (cap. XXXVII).

Giuda, figliuolo di Giacobbe, sposa una donna Cananea, dalla quale ha tre figliuoli. Congiunge successivamente in matrimonio due de' suoi figli a Thamar. Dio li colpisce colla morte a motivo dei loro delitti. Giuda induce Thamar a rimaner vedova finchè il suo terzogenito sia in età di sposarla; Thamar sorprende Giuda, e di lui concepisce: è accusata d'adulterio e condotta al supplizio, ella presenta i pegni che Giuda le avea dati, ed è liberata: partorisce due gemelli, Fares e Zara (cap. XXXVIII).

Giuseppe venduto a Putifarre trova favore al suo cospetto e se ne concilia la confidenza. La moglie di Putifarre sollecita Giuseppe a commettere un adulterio seco lei: Giuseppe sen fugge: essa lo accusa d'aver voluto violarla. Putifarre fa chiudere Giuseppe in prigione (cap. XXXIX). Il gran coppiere ed il gran panattiere di Faraone sono rinchiusi nello stesso carcere. Essi fanno dei sogni che li turbano; Giuseppe dà ad essi la spiegazione di cotali sogni, e loro in fatto accade ciò che egli aveva annunciato (cap. XL). Anche Faraone fa due sogni, di cui cerca indarno la interpretazione ai sapienti dell'Egitto. Il gran coppiere, ristabilito nella sua carica, gli parla di Giuseppe: Faraone il fa venire e gli espone i suoi due sogni. Giuseppe gli spiega; annuncia a Faraone una grande carestia, e gli propone i mezzi di prevenirla. Faraone approva il consiglio di Giuseppe e lo incarica di farlo eseguire: gli conferisce l'autorità sopra tutto l'Egitto: Giuseppe mette in serbo, durante l'abbondanza, le provvisioni di biade necessarie per supplire alla scarsezza in tempo di sterilità (cap. XLI).

I fratelli di Giuseppe sono spediti nell'Egitto da Giacobbe per comperarvi delle biade. Giuseppe li riconosce,

li tratta da spie e li fa chiudere in prigione. Ne li tragge; e solo trattenendo Simeone, rimanda gli altri nel loro paese a condizione che gli condurranno il loro fratello Beniamino. Ordina a' suoi uffiziali di empiere le sacca di biade e di riporvi il danaro che avevano dato. Giacobbe non sa risolversi a permettere che il suo figliuolo Beniamino vada in Egitto (cap. XLII). Ma la carestia lo costringe a lasciarlo partire co' suoi fratelli. Loro ordina di recar doni a colui che comanda nell' Egitto e di portar nuovamente il danaro che stato era rimesso nelle loro sacca. Giuseppe riceve i suoi fratelli con bontà, ma senza farsi da essi conoscere: è intenerito in veggendo Beniamino: li invita ad un gran banchetto e distingue Beniamino dandogli una maggior porzione di cibo (cap. XLIII). Egli fa mettere la sua coppa nel sacco di Beniamino: fa correr dietro ai fratelli come ad altrettanti ladri; essi vanno a presentarglisi innanzi; egli li rimprovera vivamente: Giuda gli si offre a rimaner suo schiavo in vece di Beniamino (cap. XLIV).

Giuseppe si dà finalmente a conoscere a' suoi fratelli: essi sono compresi dallo spavento: li rincora e loro ordina di venire a stanziarsi presso di lui col padre, coi figliuoli e colle greggie. Faraone sente con gioia l'arrivo dei fratelli di Giuseppe: fa loro somministrare dei carri pel trasporto della loro famiglia: Giuseppe li presenta di alcuni doni e li rimanda al padre. Giacobbe è informato che il suo figliuolo Giuseppe vive ancora e comanda nell' Egitto (cap. XLV). Egli parte con tutta la famiglia: Dio lo assicura che sarà con esso lui nell' Egitto e che ve lo renderà capo di un gran popolo. Mosè colloca qui la numerazione dei figliuoli e dei nipoti di Giacobbe, coi quali passò nell' Egitto. Giacobbe fa annunciare a Giuseppe la sua venuta. Giuseppe gli va incontro e lo previene sopra ciò che dee dire a Faraone (cap. XLVI). Giuseppe annuncia a Faraone l' arrivo di suo padre; lo presenta a quel principe con cinque de' suoi fratelli: Faraone gli stabilisce nel paese più fertile dell' Egitto e loro somministra ciò che era necessario per vivere. Giuseppe fa versare nelle casse del re tutto il danaro delle biade che egli ha vendute. Gli Egizi, non avendo più danaro, cedono le loro greggie, le terre e le persone ond' aver

delle biade. Giuseppe acquista in tal guisa a Faraone tutto l'Egitto, tranne i beni dei sacerdoti che ad essi lascia. Giuseppe restituisce agli Egizi le loro terre e loro somministra con che seminare; si contenta di impor loro a profitto del re un tributo perpetuo del quinto della loro raccolta. Giacobbe si fa da Giuseppe promettere che lo farà trasportare dopo la sua morte nella tomba de' suoi antenati (cap. XLVII).

Giuseppe visita suo padre nella sua ultima malattia e a lui conduce i suoi due figliuoli Manasse ed Efraim. Giacobbe li adotta per figliuoli; li benedice dando la preferenza ad Efraim; e lascia per antiparte a Giuseppe una porzione di quella terra che egli aveva tolta agli Amorrei (cap. XLVIII). Giacobbe chiama i suoi dodici figliuoli; e nell'atto di benedirli rimprovera ad essi le loro colpe e loro annunzia le future vicende, e specialmente lo scettro posto nella tribù di Giuda fino alla venuta del Messia. Ordina altresì ai figliuoli di seppellirlo presso de' suoi padri nel paese di Chanaan. Egli muore tranquillamente (cap. XLIX). Giuseppe fa imbalsamare il corpo del padre ed ottiene che Faraone permetta di portarlo nella terra di Chanaan. I funerali di Giacobbe sono celebrati con magnificenza. Giuseppe, dopo il suo ritorno, rincora i fratelli che paventano il suo sdegno; loro annuncia che usciranno dall'Egitto, e ad essi raccomanda perchè trasportino seco loro le sue ossa. Egli muore: il suo corpo è imbalsamato e posto in un feretro. Qui finisce il libro della Genesi. Le difficoltà cronologiche che si scontrano nella storia di Giacobbe e della sua famiglia hanno dato motivo ad una dissertazione in cui trattiamo della terza età del mondo, cioè dell'intervallo che si estende dalla vocazione di Abramo fino all'uscita degl'Israeliti dall'Egitto.

In qual tempo Mosè scrivesse la Genesi. Qual soccorso egli ebbe a quest'uopo.

Si crede che Mosè scrivesse la Genesi nei deserti dell'Arabia, allorquando il popolo dopo la sua mormorazione a Cades-Barne fu da Dio condannato a viaggiare per ben quarant'anni in quelle solitudini. Si può notare che nella Genesi egli adopera la parola *Jehova*, che non aveva imparato se non allorquando Dio gli apparve in Horeb. Egli vi parla anche degli animali puri ed impuri del tempo di Noè; e da ciò si dimostra, che allorquando egli scrisse questo libro

gl' Israeliti avevano già le leggi della distinzione degli animali, e che per conseguenza egli lo scrisse dopo il libro delle leggi e dopo la stazione del Sinai: egli parla, nel cap. XIV ℣. 7, della *Fontana di Misphat*, cioè del giudizio. Questa fontana non fu, da quel che pare, così appellata se non dopo la ribellione del popolo nello stesso luogo alle acque di *Contraddizione*(1): onde Mosè non avrebbe scritta la Genesi se non nei due estremi anni del viaggio del deserto; se pure non vi si è aggiunto questo nome dopo Mosè.

Prendendo le cose con rigore, non sarebbe impossibile che Mosè avesse potuto imparare dalla tradizione orale, almeno in parte, le cose che ci racconta dell' origine del mondo, dell' età dei patriarchi, del diluvio universale, della dispersione dei popoli. Noi abbiamo fatto osservare nella dissertazione sull' istoria degli Ebrei che Mosè ed Aronne avevan trovato nella loro famiglia le tradizioni che per avventura potevano ad essi venire da Levi loro avo; che costui avea vissuto con Giacobbe e con Isacco, e costoro con Abramo loro padre, il quale aveva potuto veder tutti i suoi avoli, rimontando se non infino a Sem, almeno fino ad Arfaxad figliuolo di Sem; e che finalmente la maggior parte di questi avevano veduto Noè, il quale visse 350 anni dopo il diluvio.

Del resto è assai credibile che Mosè avesse memorie e raccolte quali si conservavano nelle famiglie degli Ebrei. Le particolarità delle genealogie, le date dei fatti, le circostanze degli avvenimenti, il numero degli anni della vita de' patriarchi, tutto ciò non può guari sapersi in una maniera così precisa e così esatta, se non per mezzo di scritti e di memorie. Il libro de' Giusti, che è citato in Giosuè (2) e nel secondo libro dei Re (3), sembra essere una storia dei patriarchi. Veggiamo nei Paralipomeni (4) una battaglia combattuta nel tempo in cui gli Ebrei si trovavano nell' Egitto, la quale non si legge nei libri di Mosè: può darsi ancora che le diversità le quali si notano nei nomi e nelle genealogie in varii luoghi della Scrittura, non vengano che dalla moltiplicità degli esemplari da cui sono tratte queste numerazioni. Ben è vero che prima di

(1) *Num.* XX. 1 *et seqq.* — (2) *Josue* X. 13. — (3) *Reg.* I. 18. — (4) *Paral.* I. VII. 20 *et seqq.*

Mosè poco si scriveva; e noi sappiamo che molti popoli stettero lunghissimo tempo senza scrivere: anzi alcuni pretendono che lo stesso Omero nulla avesse posto in iscritto. Ma del pari qual confusione, quale ignoranza, quale oscurità nelle storie antiche di questi popoli! Quante favole la Grecia non ci ha spacciate sui tempi in cui essa non iscriveva! Quali assurdità nella sua religione e nelle genealogie de' suoi iddii! Se adunque la storia degli Ebrei è più grave e più continuata, ne andiamo, da ciò che pare, debitori in parte alle memorie compilate prima di Mosè.

Ma tutto questo non basterebbe per dare ai libri di Mosè il grado di autorità che essi hanno a buon diritto acquistato, se noi non riconoscessimo in esso lui una inspirazione immediata dello Spirito di Dio, il quale gli scoprì molte cose, che egli d'altronde non poteva sapere, e diede a quelle che egli già sapeva e che aveva potuto imparare coi mezzi ordinarii una certezza infallibile e divina. Il profeta Isaia, innalzando la grandezza del Dio d'Israele al disopra degli iddii delle nazioni, si giova di quest' argomento della rivelazione che Dio aveva fatta al suo popolo delle cose antiche, e di cui le altre nazioni non avevano e non potevano avere alcuna notizia per parte dei loro idoli. *Chi è simile a me?* dice il Signore (1): *egli richiami* le cose passate, *e spieghi con ordine innanzi a me tutto ciò che io ho fatto posciachè ho stabilito un popolo* sulla terra; *lor predica le cose future;* loro annunzii *ciò che dee accadere .... Io vi feci sapere* ciò che è accaduto *fin dal principio; vi ho annunciato* ciò che dee accadere dappoi: *voi mi siete testimoni* di ciò che vi dico. *Havvi forse qualche altro Dio di me in fuori? V' ha qualche creatore che io non conosca?* Origene nota pure (2) che sarebbe riuscito impossibile a Mosè il riferire ciò che era accaduto fin dal principio del mondo, o ciò che doveva accadere dopo sino alla fine dei secoli, se non fosse stato inspirato ed instruito dallo Spirito di Dio.

Era riservato ai nostri tempi il veder comparire critici siffatti, i quali credettero di poter persuadere che la Genesi altro non fosse che una compilazione di memorie più antiche di Mosè: si fece anche un intero volume per provarlo: e quest' è ciò che ci ha determinati a discutere questa

(1) *Isai.* XLIV. 7. 8. — (2) *Origen. Homil.* 26 *in Numer.*

opinione in una particolare dissertazione posta in principio del secondo volume: or daremo un sunto delle istruzioni e dei misteri che questo divino libro rinchiude.

Istruzioni e misteri che la Genesi racchiude.

La Genesi ci fa a prima giunta conoscere *l' essenza stessa di Dio*, insegnandoci che egli è l' Ente Supremo, autore e principio di tutti gli esseri, che ha creato l' universo, che ne dirige tutti i movimenti, ed in cui noi stessi abbiamo la vita, il moto e l' esistenza.

Gli *attributi divini* vi risplendono in tutte le parti. La somma facilità con cui Dio diede l'essere a tutto questo sì ampio universo ed a tutte le creature che lo riempiono, ci presenta la più alta idea della sua *potenza*. Egli parla, e tutto si fa; egli comanda, e tutto è creato.

L' ordine costante ed invariabile che egli stabilisce non solo nel corso degli astri, ma anche nella conservazione e nella propagazione di tutte le diverse specie di piante e d' animali, e di tutte le altre creature, fa risplendere la sua *sapienza*.

I doni eccellenti co' quali egli arricchisce l' uomo creandolo a sua immagine ed a sua somiglianza; i favori coi quali lo ricolma dandogli un supremo dominio su tutte le creature prive d' intelligenza; la felicità che gli fa godere nel luogo delle delizie, ove lo colloca dopo di averlo creato; la cura che si prende di dargli una compagna che gli sia somigliante, e che formata da una delle sue coste è la carne della sua carne e l' osso delle sue ossa, sono prove della infinita sua *bontà*.

La sua *giustizia* si mostra nella penitenza che impone all' uomo peccatore ed a tutta la sua posterità, e nei diversi castighi che infligge all' antico mondo con un diluvio di acque, a Sodoma ed a Gomorra con una pioggia di fuoco, ed a tanti altri rei, ai quali fa portare in questa vita la pena delle loro infedeltà.

La sua *provvidenza* si fa sentire nella cura ch'ei si prende di regolare tutto ciò che succede fra gli uomini, e di far servire le lor passioni insensate all' esecuzione de' suoi saggi disegni, come si scorge nella storia dei santi patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe.

La sua *prescienza* è chiarita dalla certezza con cui egli annuncia a Noè il diluvio; ad Abramo la rovina di Sodoma ed i diversi stati della sua posterità; a Giacobbe

la sorte delle tribù che debbono nascere da' suoi dodici figliuoli; a Giuseppe il destino de' figli d'Israele e l'uscita dall'Egitto e il lor ritorno nella terra di Chanaan.

La sua *misericordia* risplende al disopra di tutte le sue opere; essa appare specialmente nella promessa che egli fa all'uomo di riparare il suo peccato e nel mezzo che trasceglie per la esecuzione. Il demonio aveva promesso all'uomo che col mangiare il frutto vietato diverrebbe simile a Dio; e l'uomo, violando il divieto che Dio gli aveva fatto, si era renduto simile alle bestie. Dio, per riparare alla caduta dell'uomo e confondere i disegni del demonio, vuole che il suo proprio Figliuolo si renda simile all'uomo, onde l'uomo diventi in lui e per lui veramente simile a Dio; e perchè il demonio si era giovato della donna per sedur l'uomo ed indurlo a disobbedire a Dio, vuol pure Iddio far nascere dalla donna sola l'Uomo-Dio che dee salvar l'uomo e riparare la ingiuria che costui colla sua disobbedienza aveva fatta a Dio.

La *misericordia* divina appare anche nella scelta gratuita che egli fa d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe e della loro posterità per formarne il suo popolo, e della tribù di Giuda per farne uscire il Messia; non che nella promessa totalmente gratuita di benedire tutte le nazioni nella persona di questo divino Liberatore, che diverrà per tutti i popoli la sorgente d'ogni benedizione celeste.

Questo *divin Redentore* è *promesso* in prima ad *Adamo*(1) subito dopo la sua colpa. La promessa cade col fatto su Noè, il quale rimane solo capo del nuovo mondo: essa trapassa a Sem, uno de' suoi figlinoli, il quale diventa lo stipite della eletta stirpe: essa è stabilita in *Abramo*(2), che Dio chiama espressamente per formarne il capo del suo popolo, il padre ed il modello di tutti i credenti: gliela va iterando fino a tre volte: la rinnovella successivamente ad *Isacco* ed a *Giacobbe*(3), al figliuolo e al nipote di quel patriarca; Giacobbe la trasmette al suo figlio *Giuda*(4) come al capo della tribù da cui deve nascere il Redentore degli uomini.

Dio non se ne sta pago al promettere agli uomini questo *divin Salvatore*; egli vuole che in Adamo e ne' di-

(1) *Gen.* III. 15. — (2) *Id.* XII. 3. XVIII. 18, XXII. 18. — (3) *Id.* XXVI. 4. XXVIII. 14. — (4) *Id.* XLIX. 10.

scendenti di lui si trovi una moltitudine di passaggi misteriosi, che sotto il velame delle *parabole* e degli *enigmi* loro annuncino i misteri di questo Redentore e tutto ciò che lo risguarda. In tal guisa la sua morte sulla croce, ove dal suo costato trafitto dà il nascimento alla Chiesa sua sposa, è rappresentata dal sonno profondo, durante il quale dalla costa d'Adamo prende nascimento Eva sua sposa: l'ingiustizia e la violenza di questa morte, che egli doveva soffrire per l'invidia de' suoi fratelli, è figurata in quella d'*Abele* ucciso da Caino suo fratello: la sua vita nascosta e tutta consacrata a Dio, in quella di *Henoch*, che camminò al cospetto di Dio; la sua qualità di Salvatore degli uomini, nella salvezza che *Noè* procura di dare al mondo; i suoi viaggi continui, in quelli di *Abramo*; il suo real sacerdozio, in quello di *Melchisedech*; il suo sacrificio, in quello di *Isacco*; i suoi travagli, in quelli di *Giacobbe*; le sue pene e la sua risurrezione, nelle umiliazioni di *Giuseppe* e nella gloria da cui sono conseguitate; il suo regno in mezzo ai Gentili, nella possanza che *Giuseppe* esercita nell'Egitto; il futuro richiamo degli Ebrei, nella *riconciliazione dei figliuoli di Giacobbe con Giuseppe* loro fratello.

La *Chiesa*, che è la sposa di questo divin Salvatore, viene rappresentata non solo da *Eva*, sposa del primo uomo e madre dei viventi, ma anche dall'*arca* ove Noè e la sua famiglia si sottraggono al diluvio universale, da cui è sterminato tutto il resto degli uomini. Essa è rappresentata in *Sara*, sposa d'Abramo; in *Rebecca*, sposa di Isacco; in *Rachele*, sposa di Giacobbe; in *Aseneth*, sposa di Giuseppe.

Il discernere che Dio fa i reprobi dagli eletti, e principalmente l'Ebreo incredulo dal popolo fedele, sia tra i Giudei, sia tra i Gentili, è rappresentato in *Caino* e nei suoi due fratelli *Abele* e *Seth*, figliuoli di Adamo; in *Chanaan* e ne' due fratelli di suo padre, *Sem* e *Jafet*, figliuoli di Noè; in *Ismaele* ed in *Isacco*, figliuoli d'Abramo; in *Esaù* ed in *Giacobbe*, figliuoli di Isacco; in *Giuseppe e nei suoi fratelli*, figliuoli di Giacobbe; in *Fares* ed in *Zara*, figliuoli di Giuda; in *Manasse* ed in *Efraim*, figliuoli di Giuseppe.

La *creazione del mondo visibile* è l'immagine della

creazione del mondo spirituale che Dio ha creato per mezzo di Gesù Cristo. Davide ce ne avverte in molti luoghi dei salmi (1), allorquando dipinge le *maraviglie della redenzione* sotto l'immagine delle *maraviglie della creazione*. I profeti confermano la verità di quest' enigma, allorquando nell' annunciare la formazione della Chiesa dicono (2) che allora Dio formerà *nuovi cieli ed una novella terra*. Lo stesso s. Paolo ci svela i primi sensi di questa allegoria, allorquando ci rappresenta (3) che noi non eravamo un tempo che *tenebre* e che ora siamo *luce* nel nostro Signore; e quando nel parlare del ministero evangelico egli si esprime in questi termini (4): « *Colui, il quale* » *ha comandato che la luce uscisse dalle tenebre*, ha fatto » egli stesso risplendere la sua luce nei nostri cuori, » onde noi potessimo illuminare gli altri lor facendo co- » noscere la gloria di Dio, secondochè essa appare in » Gesù Cristo ». La distinzione che Dio mette fra *la luce e le tenebre*, tra *la terra ed i mari* (5), rappresenta quella ch' egli ha posta tra la sua Chiesa illuminata dalla luce della fede e separata dalle nazioni infedeli, ed i popoli sepolti nelle tenebre dell' infedeltà, e dati in preda al talento delle loro passioni. *Gli alberi e le erbe*, che sono l'ornamento della terra, *il sole, la luna e le stelle*, che sono l'ornamento dei cieli, rappresentano Gesù Cristo stesso, la sua Chiesa e tutta la moltitudine dei giusti, che formano l'adornamento del mondo spirituale. I *pesci* e gli *uccelli*, gli *animali domestici*, o *selvaggi*, o *strisciantisi sulla terra*, rappresentano gli uomini viventi nel mondo ed attaccati alla terra, o separati dal mondo e tendenti di continuo al cielo coll' ardore delle loro brame. Finalmente *Adamo*, il primo uomo, è, secondo s. Paolo, l'immagine di colui che doveva venire (6), *qui est forma futuri*, cioè, di Gesù Cristo istesso, che quest' apostolo chiama il secondo uomo (7), *secundus homo*, l' ultimo Adamo, *novissimus Adam*; in guisa che s. Paolo comincia e termina la interpretazione di quest' allegoria dell' opera di sei giorni, e non lascia altra cura che quella di seguire le relazioni le quali uniscono le due estremità.

Nelle parole che Adamo pronuncia alla vista di Eva sua sposa, dichiarando che ormai *l'uomo si attaccherà*

(1) *Ps.* CIII. — (2) *Is.* LXV. 17. — (3) *Eph.* V. 8. — (4) 2. *Cor.* IV. 6. — (5) *Aug. et alii SS. Patres.* — (6) *Rom.* V. 14. — (7) 1. *Cor.* XV. 45 et 47.

alla sua sposa in guisa che non formeranno più insieme che una sola carne, Gesù Cristo ci scopre [1] la indissolubilità del matrimonio, e s. Paolo vi ci mostra [2] il grande ed ineffabile mistero *dell' unione di Gesù Cristo colla Chiesa sua sposa*. Lo stesso apostolo ci fa scorgere [3] nel *riposo del settimo giorno* un' immagine del *riposo* che Dio riserva agli eletti nell' *eternità*. Egli vuole che noi riguardiamo le nostre anime come fidanzate a Gesù Cristo per essere sue spose [4], e che temiamo d' essere dal serpente sedotti, come ne fu sedotta Eva. Il medesimo paragona il sangue di *Abele* [5] con quello di Gesù Cristo; e s. Giovanni ci avverte di non imitare la perversità di *Caino* [6].

Lo stesso Gesù Cristo nel Vangelo paragona ciò che è accaduto *ai tempi di Noè* ed *ai tempi di Lot* [7] con ciò che accaderà nel giorno in cui il figliuolo dell' uomo apparirà sulle nubi del cielo per giudicar l' universo, in guisa che *il diluvio universale* e *la rovina di Sodoma* sono l' immagine del tremendo anatema con cui Dio colpirà alla fine de' secoli tutta la moltitudine dei reprobi. Anche s. Pietro [8] ci mostra nelle *acque del diluvio* un' immagine di quelle del battesimo che ci purificano e ci salvano, come quelle del diluvio purificarono la terra e salvarono Noè e la sua famiglia. S. Pietro e s. Giuda si accordano nel mostrarci [9] *nel fuoco che consumò Sodoma e Gomorra* un esempio del fuoco eterno che consumerà coloro i quali vivono nell' empietà.

Davide ci aveva già fatto notare [10] che il Messia promesso sarebbe nello stesso tempo *Re di tutta la terra* e *Sacerdote eterno secondo l' ordine di Melchisedech*: san Paolo disviluppa quest' allegoria [11], e ci scopre una moltitudine di relazioni tra *Melchisedech* e Gesù Cristo a segno che, secondo l' Apostolo, il silenzio stesso della Scrittura ci istruisce, quando col non dare a Melchisedecco nè padre, nè madre, nè genealogia, nè principio, nè fine, essa lo rende con ciò più somigliante al Figliuolo di Dio, che rimane sempre sacerdote. Egli vuole [12]

(1) *Matth.* XIX. 4 *et seqq.* — (2) *Eph.* V. 31 *et* 32. — (3) *Hebr.* IV. 10. — (4) 2 *Cor.* XI. 2 *et* 3. — (5) *Hebr.* XII. 24. — (6) 1 *Joan.* III. 11 *et* 12. — (7) *Luc.* XVII. 26. 28 *et* 30. — (8) 1 *Petr.* III. 20 *et* 21. — (9) 2 *Petr.* II. 6. *Jud.* 7. — (10) *Ps.* XLVI. *et* CIX. — (11) *Hebr.* VII. 1 *et seqq.* — (12) *Rom.* IV. 11 *et seqq.*

che da noi si riconosca in *Abramo* non solo il padre di tutti i credenti ebrei o gentili, ma anche il modello della nostra fede. S. Pietro (1) nello stesso modo richiede che le donne cristiane riguardino Sara come loro madre, ed imitino verso i loro sposi la sommessione che essa aveva per Abramo. S. Paolo ci assicura (2) che ciò che è detto delle due mogli d'Abramo, *Agar* e *Sara*, dei loro figliuoli, *Ismaele* ed *Isacco*, è un' *allegoria* che rappresenta le due alleanze ed i due popoli che ne sono l'oggetto. Egli ci mostra in Isacco (3) che sopravvive al suo sacrificio un tipo della risurrezione di Gesù Cristo.

I santi Padri hanno seguita questa via, che ci venne aperta da Gesù Cristo e dagli Apostoli: essi ci insegnarono a discoprire in questi antichi eventi ciò che può servire all'edificazione dei nostri costumi ed all'istruzione della nostra fede. S. Agostino pone come un principio certo, che non solo le parole di questi santi patriarchi, che vissero così lungo tempo prima di Gesù Cristo, ma che la loro vita medesima, i loro matrimonii, i loro figliuoli, le loro azioni sono una profezia del tempo presente, in cui Dio raguna da tutte le nazioni la sua Chiesa, e a sè la stringe colla fede nel mistero de' patimenti di Gesù Cristo (4): *Horum sanctorum qui præcesserunt tempore nativitatem Domini, non solum sermo, sed etiam vita et conjugia et filii et facta, prophetia fuit hujus temporis, quo per fidem Passionis Christi ex gentibus congregatur Ecclesia.*

I più dotti ed i più valenti interpreti hanno seguíto in questo punto il metodo dei santi Padri, ed al par di essi ricercarono i profondi misteri, nascosti sotto il velo degli eventi che si comprendono nel libro della Genesi.

Noi non ripeteremo qui ciò che abbiamo detto dell' *arca di Noè* e della *storia d'Abramo, di Giacobbe e di Giuseppe* nella *Prefazione generale sui libri dell'antico Testamento*. In essa si vide un saggio della spiegazione di questi misteri e dell'applicazione delle regole che serviranno a scoprirli.

(1) 1. *Petr.* III. 6. — (2) *Gal.* IV. 24. — (3) *Hebr.* XI. 17 *et* 19. — (4) *S. August. de catechizandis rudibus c.* XIX.

DISSERTAZIONE

SUL

PARADISO TERRESTRE(*)

Diversi pareri sulla situazione del paradiso terrestre.

Posciachè Adamo fu espulso dal paradiso terrestre, e Dio ebbe collocato al suo ingresso un cherubino armato di una spada che gettava fiamme (1), ne fu interdetta l' entrata agli uomini; e questo luogo di delizie divenne talmente ignoto, che malgrado dei caratteri coi quali Mosè ne ha segnata la situazione, nessuno finora ha potuto gloriarsi di averlo scoperto in una maniera che sciolga tutte le difficoltà. La ricerca ne è molto più difficile al presente dopo tanti secoli e tante rivoluzioni che cancellarono que' segni i quali avrebbero potuto farlo riconoscere in tempi meno remoti. Fors' anche dopo il diluvio e dopo Mosè le sorgenti dei fiumi che uscivano dal paradiso terrestre furono scomposte, e ciò che era pianura divenne montagna, o le montagne di quel paese si sono sprofondate e disordinate: cose tutte che oppongono nuovi ostacoli alla scoperta di questo luogo.

Tuttavolta se è vero che Mosè abbia voluto farci conoscere la situazione del paradiso terrestre, secondo la descrizione geografica e corografica che egli ne ha fatto, non dobbiamo disperare di rinvenire ad un dipresso il luogo in cui giaceva questo famoso giardino.

Tomaso Malvenda, dotto domenicano, il quale ha composto un lungo trattato sul paradiso terrestre, raccolse

(*) La sostanza di questa dissertazione è del P. Calmet, che apparve per la prima volta nella prima edizione francese di questa Bibbia; vi si aggiunsero soltanto alcune nuove osservazioni.

(1) *Gen.* III. 24.

un gran numero di diverse sentenze su questa materia proposte da differenti autori che la trattarono. Egli scriveva nel 1603, ed avrebbe potuto aggiungerne molte altre se avesse vissuto in tempi più vicini a noi.

Sentimenti degli antichi.

Giansenio d'Ipri nota che gli antichi Padri furono molto cauti nel trattare una siffatta quistione; e che prima del settimo secolo (1) nessuno aveva avuto l'ardimento di determinare la situazione del paradiso terrestre. Filone (2) spiega il racconto di Mosè in una maniera allegorica; Origene (3) lo spiega nello stesso modo, ed in tal guisa che sembra escludere il senso letterale e storico. Gli eretici Valentiniani, ingannati, come pare, da quelle parole di s. Paolo, il quale dice che fu rapito fino al terzo cielo e *fino al paradiso* (4), collocavano il paradiso terrestre al disopra del terzo cielo; e s. Agostino (5) rimprovera agli eretici Seleuciani ed Armianiani di distruggere la realtà del paradiso terrestre, sostenendo che esso era incorporeo ed invisibile. Francesco Giorgio (6), veneziano, nel secolo XVII volle rinnovare l'error di Origene sul paradiso terrestre, riducendolo a qualche cosa di puramente figurato e mistico; ma il suo sentimento fu riformato dai censori che rividero le sue opere e che ne tolsero gli errori.

Alcuni altri (7) hanno creduto che il paradiso terrestre giacesse nei dintorni di Sodoma, ingannati da quelle parole della Genesi: (8) *Il paese di Sodoma era tutto inaffiato come il paradiso del Signore e come l'Egitto.* Ma se questo paese era simile al paradiso del Signore, non era dunque il paradiso istesso.

Ugo di s. Vittore (9) confuta certi autori i quali credevano che tutta la terra abitabile fosse il paradiso terrestre, ed il fiume che lo inaffiava fosse l'Oceano, che circonda tutto il globo terrestre. Questa sentenza è sostenuta da Giovanni di Nimega, da Francesco Gomaro, da Abramo Ortelio, da Giovanni Pineda e da molti altri, i quali son d'avviso che essendo tutta la terra de-

(1) *Jansen. Yprens. in Genes.* II. 8. Pare che voglia indicare Mosè Barcefa, che egli suppone aver vissuto nel settimo secolo. — (2) *Phil. de Opifice mundi.* — (3) *Origen. l.* IV. *de Principiis.* — (4) II. *Corint.* XII. 2. 4. — (5) *Aug. de Hæres. c.* 59. — (6) *Franc. Georg. T. I. Problem. a.* 1 *ad* 18 *et in Harmonia mundi cant.* 1. t. 7. c. 21. 22. — (7) *Jacob. Naelant. Medull. sacr. Script. Cirvel. d'Atroc. Alfons. Veracrucis apud Malvend. de Parad.* — (8) *Genes.* XIII. 10. — (9) *Hugo a S. Vict. Ann. in Genes.* 11.

stinata alla dimora degli uomini, doveva pur essere il loro paradiso terrestre, se essi fossero rimasti nello stato d' innocenza.

Mosè Barcefa (1), il quale viveva verso la fine del nono ed al principio del decimo secolo, credette che il paradiso terrestre fosse situato in una terra diversa dalla nostra non già per la sua natura, ma per la sua elevazione e per la sua purezza. Egli divide la terra in due parti: l' una più sottile e più pura, in cui era posto il paradiso terrestre; l' altra più compatta e più materiale, che è quella che noi abitiamo: ed appoggia il suo sentimento sulla testimonianza di Filossene vescovo di Maubage. Crede egli che i quattro gran fiumi di cui parla Mosè, e che inaffiavano il paradiso terrestre, discendano in fatto da questo luogo di delizie, mettan foce nell' Oceano; e dopo aver passato sotto il mare, si riproducano di bel nuovo e ricompaiano sulla nostra terra. Egli mostra con s. Basilio, con s. Gregorio di Nissa e con Severiano di Gabala, che il paradiso terrestre giaceva nella parte orientale del mondo; sentenza molto seguita dagli antichi. Cita s. Efrem (2), il quale crede che il paradiso terrestre circondi tutta la terra e tutto il mare nella stessa guisa che la luna è cinta dal suo cerchio; che questo luogo di delizie è inaccessibile agli uomini, e che la nostra vista non può fino ad esso arrivare. Aggiunge che alcuni di coloro che collocano il paradiso terrestre al di là dell' Oceano, affermarono che i primi uomini, i quali vi erano stati creati, ne furono espulsi e si ritirarono nella terra che noi abitiamo passando a piedi a traverso all' Oceano; perocchè essendo essi di una statura portentosamente grande, non temevano di annegarvisi; che Adamo, dopo aver percorso diversi paesi, si arrestò finalmente nella Giudea, ove morì, e fu sepolto in Jebus od in Gerusalemme.

Giacomo Orohait è d' avviso che Noè fosse anch' esso stanziato nella Palestina, e piantasse nella terra di Sodoma i cedri, coi quali dappoi fabbricò l' arca. Altri affermano che i primi uomini discesi da Adamo dimorarono per qualche tempo al di là dell' Oceano nei dintorni

(1) *Moses Bareeph. de Paradiso, part.* I. *cap.* VIII. *tom.* XVII. *Bibl. PP. pag.* 460. — (2) *Moses Bareeph. cap.* XIII *et* XIV.

del paradiso terrestre, e che essendosi coi loro delitti renduti indegni di questa grazia, che Dio aveva ad essi fatta dopo i lor peccati, li fece perire nelle acque del diluvio; che Noè, edificata l'arca, vi si imbarcò, e passò da questo luogo nella terra che noi abitiamo, che fin allora era rimasta senza abitatori. Noi leggiamo nell'Assemani (1), che s. Efrem credette che il paradiso terrestre fosse innalzato al disopra delle più alte montagne; che le acque del diluvio non giungessero fino alla sua sommità; ma che essendo venute fino al piede della sua altezza, si ritirarono come per rispetto. In generale (2) gli antichi credevano assai comunemente che la terra non fosse sferica o rotonda, ma quadrata ed oblunga, e che il cielo fosse appoggiato alla terra colle sue estremità; che al di là dell' Oceano sussistesse un' altra terra che cingeva l' Oceano istesso da tutte le bande; che in questa terra fosse posto il paradiso terrestre; che Adamo essendone stato espulso, rimanesse per qualche tempo nei dintorni di questo luogo di delizie, indi passasse l'Oceano e venisse nella terra che noi abitiamo; che i quattro fiumi i quali uscivano dal paradiso terrestre, passando sotto l' Oceano, si riproducessero nella nostra terra; l' *Eufrate* ed il *Tigri* nell'Armenia Persiana; il *Phison* od il *Gange* nelle Indie; ed il *Gehon* od il *Nilo* nell' Etiopia. Tale era la sentenza di molti antichi.

S. Giovanni di Damasco (3) crede che il paradiso terrestre fosse posto all' Oriente in una situazione superiore a tutta la terra, in un clima sì temperato che non andasse soggetto a verun cangiamento nell' aria o nelle stagioni, ma godesse di un aere sottilissimo, sempre sano e sempre puro; che questo luogo fosse sempre rischiarato dalla luce, adorno di piante sempre verdi e sempre fiorite; che in somma vi si trovasse tutto ciò che può soddisfare i sensi, e che può appagare il cuore e lo spirito.

Tertulliano (4) e molti antichi hanno creduto che il paradiso terrestre fosse la dimora di Henoch e di Elia, e che le anime dei santi vi aspettino il giorno della ve-

(1) *Assemani Biblioth. Orient. tom.* 1. *p.* 84. — (2) *V. Cosmas Indopleust. p.* 131. 137, *et Philostor. l.* III. *c.* 10, *et Theodoret. in Genes.* — (3) *Joan. Damasc. de Fide orthod. l.* II. *c.* 11. — (4) *Tertullianus Apolog. cap.* 47.

nuta del Signore, e l'estremo giudizio che dee essere il cominciamento della loro perfetta beatitudine. Egli vuole che questo luogo di delizie sia situato al di là della zona torrida, e separato dalla vista e dalla cognizione degli uomini con un muro di fuoco.

S. Tomaso d'Acquino (1) insegna anch' esso, conformemente agli antichi, che il paradiso terrestre è un luogo inaccessibile ai mortali, e separato da noi per mezzo di una specie di muro di fuoco; e che questa separazione è notata nella Scrittura dalla spada scintillante del Cherubino, il quale fu posto quivi onde impedisse ad Adamo il ritorno nel paradiso terrestre. Egli è persuaso che questo luogo di delizie giace in una regione temperatissima, e come pare sotto l'equatore; sentenza che gli è comune con s. Bonaventura, con Durando, Luigi Yotella e con molti altri.

Alcuni hanno posto il paradiso terrestre nell'isola Taprobana, od in Ceylan, altri nell'America, nelle Molucche, nelle Filippine, nel Giappone; altri finalmente hanno creduto che questo luogo sia situato sopra una montagna così alta, che le acque del diluvio non avevan potuto giungervi, e nessun uomo aveva potuto salirvi. Alcuni sollevano questa montagna fino al globo della luna, ed anche al disopra di questo globo; altri la pongono al disopra della media regione dell'aria. Si citano per questo sentimento Rabano Mauro, Strabo, Beda, Pietro Lombardo, Alessandro d'Hales, Alfonso Tostato e molti altri (2).

L'autore citato sotto il nome di Tertulliano, nel suo poema del *Giudizio del Signore*, cap. VIII, descrive il paradiso terrestre come un luogo situato all'oriente del mondo, ove regna un giorno sempiterno senza alcuna vicenda di luce e di tenebre, di bello o di cattivo tempo; ove la terra dà spontaneamente ogni sorta di prodotti senza fatiche e senza coltivazione; ove non si sente molestia nè di freddo nè di caldo; ed ove si scontra tutto ciò che può formare la felicità ed il diletto della vita.

Lattanzio, ovvero l'autore che si cita sotto il suo nome, nel poema della *Fenice* descrive il paradiso terre-

(1) *S. Thom.* 2. 2. *quæst.* 164, *art.* 2 *ad* 5 *et* 1 *part. quæst.* 102. *art.* 2 *ad.* 4 *apud Malvenda de Parad. cap.* X. — (2) *Idem Malv. c.* X. *et* XI.

stre quasi nello stesso modo. Afferma egli che questo luogo delizioso non fu danneggiato dalle acque del diluvio, od arso dagli ardori del sole, quando Fetonte colla sua caduta abbruciò la terra. S. Basilio nel suo libro del *Paradiso* colloca anch' esso il paradiso terrestre nell' Oriente, in un luogo nel quale non è mai notte, ed in cui si scontrano sempre tutte le delizie che si possono desiderare nelle più piacevoli stagioni. Il poeta Mario Vittore pone del pari il paradiso nell' Oriente in un globo assai elevato, ove il sole splende sempre, ed ove si scorge un' eterna primavera.

S. Alcimo Avito, vescovo di Vienna in Francia, ne parla ad un dipresso negli stessi termini; lo colloca nell' Oriente verso le Indie, in un luogo separato dal resto della natura, in quelle regioni, i cui popoli arsi dai raggi del sole cangiano il color bianco in nero, ma la cui fertile terra ci manda ciò che si conosce di più raro e di più prezioso; egli pretende che in questo paese, nel luogo in cui il cielo sembra toccare la terra, si trovi una specie di foresta o di giardino popolato da alberi, inaccessibile ai mortali, d' onde il primo uomo fu cacciato per la sua disobbedienza, e che al presente serve di ritiro ad Henoch e ad Elia; che non vi si sente nè freddo nè caldo; che non vi si alterano le stagioni, e che vi si scontra tutto ciò che può blandire i sensi. Questi autori tutti fanno uso di ciò che la poesia ha di più splendido e di più pomposo onde abbellire una materia che per se medesima è suscettiva degli ornamenti più singolari e delle più sublimi espressioni.

Da varii luoghi degli antichi Padri della Chiesa e di molti novelli dottori appare ch' essi riguardarono il paradiso terrestre come un luogo di delizie, come i Campi Elisii dei poeti, come i giardini delle Esperidi, le isole Fortunate, gli orti di Alcinoo descritti da Omero; in una parola, come un paese incantato, ma inaccessibile agli uomini, come la stanza dei beati che aspettano l' estremo giudizio.

Quelli che lo posero sotto la zona torrida, nel globo della luna, o sopra un monte scosceso che si sollevava al di sopra della media regione dell' aria, ed ove le acque del diluvio non poterono giungere, non hanno considerato

gran fatto la descrizione che ne fa Mosè, il quale ne nota la situazione su quattro fiumi, due de' quali sono assai noti, cioè l'*Eufrate* ed il *Tigri;* ed i due altri non ne dovrebbero essere lontani, e sono, come pare, il *Fasi* e l'*Arasse*.

Sentimento dei moderni.

Dopo avere esposti i diversi sentimenti degli antichi, enumereremo quelli dei moderni, corredandoli colle principali prove. Huet, antico vescovo d'Avranches [1], colloca il paradiso terrestre su quel fiume in cui avviene il congiungimento del Tigri e dell' Eufrate, che al presente appellasi il *fiume degli Arabi,* tra questo congiungimento stesso e la divisione che forma il medesimo fiume prima di entrare nel mar Persiano. Egli mette il paradiso terrestre sulla riva orientale di questo fiume, il quale essendo, dice egli, considerato secondo la disposizione del suo letto, e non secondo il corso delle sue acque, si divideva in quattro rami o foci differenti. Questi quattro rami sono quattro fiumi, due superiori, cioè l' *Eufrate* ed il *Tigri,* e due inferiori, cioè il *Phison* ed il *Gehon*. Il *Phison* è il canale occidentale, ed il *Gehon* l' orientale del Tigri, che si scarica nel golfo Persico. Si crede che il Bochart pensasse presso a poco nello stesso modo, come si raccoglie da alcuni luoghi delle sue opere [2].

Ma tale descrizione del paradiso terrestre sembra contraria al testo di Mosè. Primieramente, invece di quattro fiumi che uscivano dal giardino dell' Eden, ce ne dà due che vi entrano, cioè l' *Eufrate* ed il *Tigri;* ed invece di quattro sorgenti, non ci si offrono che i canali dell' Eufrate e del Tigri uniti, e poscia separati onde entrare per due foci nel golfo Persico. Non si adduce prova alcuna per mostrare che questi due rami, i quali sboccano in mare, sieno il *Phison* ed il *Gehon*. Nè la Scrittura, nè gli autori profani non parlano mai dell' oro del paese di Hevilath situato sul golfo Persico; non vi si trova nè il *bdellium,* nè la pietra di *Sciohèm*. Il paese di *Chus* non era in queste contrade. Finalmente leggiamo che al tempo di Mosè l' Eufrate ed il Tigri non erano

(1) *Huet, Dissert. sur la situation du paradis terrestre. Paris,* 1691. — (2) *Bochart. Phaleg. l.* 1. c. 4. *et de Animal. sacr. part.* II. *l.* V. c. 6. — Siccome il sentimento dell' Huet è più d' ogn' altro seguito dall' universale, e si adatta, in un modo che appaga, alle parole del testo sacro, noi crediamo di far opera vantaggiosa al lettore col delinearne il tipo sulla carta che sarà relativa a questa dissertazione.

peranco riuniti (1). Questi due fiumi sboccavano separatamente nel golfo Persico; e Plinio attesta che a' suoi tempi si scorgeva ancora il luogo dell' antica imboccatura dell' Eufrate in mare (2).

Il signor Le Clerc colloca il paradiso terrestre nella Siria nei dintorni del Libano, dell'Antilibano e di Damasco, e lo estende fin nella Mesopotamia, ove trova i fiumi *Tigri* ed *Eufrate*. Il *Phison* è, come egli crede, il piccolo fiume *Chrysorrhoas*, che scorre presso Damasco; il *Gehon* è l' *Oronte* che bagna Antiochia; la terra di *Chus* sono le montagne Cassiotidi; il paese di *Eden* è un piccolo distretto di questo nome nella Siria. Ecco il sistema di quest' autore.

Strumio mette il paradiso terrestre nell' alta Siria o Mesopotamia verso le sorgenti del Tigri. Egli è d' avviso che il *Chrysorrhoas* avesse un tempo una estensione ben più grande di quella che non ha al presente, e che inaffiasse tutto il paese d' *Hevilath* posto nella regione di Sem, diverso da un altro *Hevilath* situato nel paese di Cham. Egli crede che il fiume appellato in ebraico *Chiddekel*, חדקל, che ordinariamente si spiega pel Tigri, sia l' *Oronte*. Vien conghietturando che l' Eufrate avesse un tempo la sua sorgente nelle campagne di Damasco; e finalmente crede di trovar vestigia dell' antico fiume *Gehon* nei piccoli fiumi di *Jaboc*, *Arnon* e *Zared*, che mettono nel mar Morto.

Noi parleremo altrove del sistema di Tomaso Burnet (3) intorno allo stato della terra prima del diluvio, sulla quale regnava un' eterna primavera, ed ove la parte settentrionale del mondo era separata dalla meridionale per mezzo della zona torrida, che era come un muro impenetrabile figurato dalla spada fiammeggiante che Dio aveva posto per custodire l' ingresso del paradiso terrestre. Questo sentimento concorda bastevolmente con quello di coloro

(1) *Plin. l.* VI. *c.* 26. *Sunt qui tradunt Euphratem Gabaris præfecti opera deductum ne præcipiti cursu Babyloniam infestaret .... Babylonia ædificata a Nicanore in confluente Euphratis fossa perducti atque Tigris.* — (2) *Plin. l.* VI. *c.* 27. *Tigris vasto alveo profusus infertur mari decumo ore. Inter duorum amnium ostia* XXV. *millia passuum fuere, utroque navigabili: sed longo tempore Euphratem præclusere Orcheni et accolæ agros rigantes, nec nisi per Tigrim defertur in mare. Et lib.* VI. *c.* 28. *Locus ubi Euphratis ostium fuit.* — (3) Ved. più sotto la nostra dissertazione sul diluvio universale.

i quali credono che il paradiso terrestre si estendesse per tutta la terra abitabile; ma non si può renderlo concorde colla descrizione che Mosè ci fa del giardino d'Eden, ove suppone che il mondo fosse allora ad un dipresso ciò che è al presente.

Un autore della Slesia nomato Giovanni Erbinio (1) in un libro stampato nel 1688 ha preteso che il paese di Eden, in cui Mosè colloca il paradiso terrestre, fosse assai esteso, e che comprendesse l'Assiria, l'Armenia, la Cappadocia, la Palestina, l'Arabia Petrea, in una parola tutti quei paesi che la Scrittura intende significare sotto il nome di *paese d' Oriente*, quantunque, rigorosamente parlando, sieno gli uni all' oriente estivo, e gli altri al sud-est o nord-est per riguardo alla loro situazione rispettiva e particolare paragonata a quella della Palestina.

Il paradiso terrestre propriamente detto era, giusta la sentenza dello stesso autore, situato nella parte più occidentale del paese di Eden nella Palestina al di qua ed al di là del Giordano tra i monti di Galaad e di Moab all' oriente, le montagne dell' Idumea a mezzo giorno, il Libano al nord ed il Mediterraneo all' occidente.

Le sue prove sono cavate 1.° dall' etimologia del nome *Jordan* che dinota il Giordano o la sorgente del Giordano; e lo fa derivare dall' ebraico *Ior*, יאור, che significa un ruscello, e *Dan* od *Eden*, ruscello dell' Eden. Egli ha copiato questa etimologia dal padre Abramo gesuita (2), e da Heidaggero. 2.° Egli si appoggia alla etimologia del lago di *Genezaret* (3), che deriva dall' ebraico *gan*, גן, cioè un giardino, e *sar*, שר, un principe; od *ascer*, אשר, beato; un giardino beato; od *ascerà*, אשרה, un bosco, una foresta, perchè il paradiso terrestre era popolato da alberi deliziosi.

Noi lasciamo ai dotti il giudicare di queste prove e della loro solidità. Perciocchè nè il Giordano, nè la sua sorgente non si sono mai chiamati in ebraico *Ior-Eden*; nè il lago di Tiberiade *Gensar*, o *Genascèr*, o *Genascherà*; ma *Jam Chinneròth* (4), o *Chinnerèt*, il mare della Chitarra: e

(1) *Joan. Herbinii Bicina-Silesii de Cataractis, etc. Amstelod. an.* 1678. — (2) *Abram. Pharus Vet. Test. l.* II. *memb.* 16 *fol.* 56. — (3) Egli poteva aggiungere גן נצרת, *Gennezaret*, il giardino dei fiori, dei germi. — (4) ים כנרת, *Iam Chineret. Num.* XXXIV 11. *et Josue* XII. 3. XIII. 27.

ciò non ha relazione alcuna col terrestre paradiso. Aggiungasi che il nome di *Genezaret* non si legge che nel greco del Nuovo Testamento.

3.° Erbinio insiste molto sulle lodi che la Scrittura dà alla bellezza ed alla fertilità della terra di Chanaan o della Palestina. 4.° Egli pretende di trovar l' origine dei quattro fiumi che inaffiavano il paradiso terrestre, nella sorgente del Giordano, o, come egli dice, del *ruscello dell' Eden*. È cosa non ignota che questo ruscello dopo essere stato per qualche tempo nascosto sotto terra, ne esce di nuovo e forma il Giordano (1). Ma Erbinio pretende che un tempo questa sorgente somministrasse bastante acqua per formare quei quattro grandi fiumi, l' Eufrate, il Tigri, il Phison ed il Gehon: egli fa tenere a questi fiumi un corso che non tennero mai, e perciò rovescia tutta la geografia; e ricorre al cangiamento che il diluvio ha fatto sulla superficie della terra e nel corso di que' fiumi. Ma noi non veggiamo alcuna solida prova del suo sistema, il quale non è fondato che sopra alcune frivole etimologie e sopra supposizioni che non si possono sostenere.

Il padre Arduino (2) colloca anch' esso il paradiso terrestre nella Palestina; nota che si trova in questo paese o nei dintorni un paese d' *Eden;* e crede che la fonte la quale usciva dal paradiso terrestre altro non sia che la sorgente del Giordano. Questo ruscello mette foce nel lago di Tiberiade, inaffia tutto il terreno che giace fra la sua sorgente e questo lago; e propriamente parlando, solo all' uscire dal lago di Genezaret, esso merita il nome di fiume.

Di là esso *si divide in quattro capi:* sono queste le parole del sacro testo, che secondo il parere di lui non si riferiscono nè alla fonte, nè al fiume del Giordano, ma al paradiso terrestre, che si estende, dice egli, come in quattro rami, all' *oriente* verso l' *Eufrate* ed il *Tigri*, ed all' *occidente* verso il *Phison* ed il *Gehon*. Non trasporta egli fuor di luogo nè l' *Eufrate*, nè il *Tigri*, così ben notati da Mosè; ma vuole che il *Phison* ed il *Gehon* di Mosè sieno il fiume *Salè* e l'*Achana* notati in

(1) *Joseph. l.* III. *c.* 10 *de Bello Jud.* — (2) *Harduin. de Paradiso terrestri, post.* VI. *lib. Plinii a se editi an.* 1723.

Plinio (1), che scorrono nell'Arabia Felice. Egli crede che il paradiso terrestre si estendesse principalmente lungo il Giordano e nei dintorni del mare di Tiberiade, i quali in fatto erano di una fecondità mirabile e di una lusinghiera bellezza (2). Riconosce che dopo il diluvio quei luoghi un tempo così deliziosi hanno molto perduto della loro fertilità e bellezza; ma sostiene che gli avanzi che vi si osservano sono una prova dell' eccellenza del loro primiero stato.

Il pubblico è avvezzo ai paradossi del padre Arduino, e noi crediamo che questi sia il solo che abbia riferito al giardino dell' Eden, e non al fiume che ne usciva, quelle parole: *Esso dividevasi in quattro capi*. D' altronde ciò non si potrebbe intendere del paese della Palestina, senza fare una violenza manifesta al testo di Mosè e senza rovesciare le prime nozioni del buon senso. Si dirà bene che *un fiume si divide in quattro capi* od in quattro rami, ma non che un paese *si separa dal paese di Eden in quattro capi*. Questa maniera di parlare è la più impropria d' ogni altra.

I Maomettani (3) conoscono il *paradiso terrestre*, ed anche il *paradiso celeste*, sotto il nome di *giardino di Eden* o *giardino di delizie*. Essi lo pongono ordinariamente nell'Arabia, in cui si trovano molti luoghi col nome di *Eden*. Alcuni loro autori però lo pongono verso *Damasco* nella Siria, altri verso *Obollah* nell' Irac, o nella Caldea, o in un luogo chiamato *Scheb Boaven* nella Persia verso il deserto di Naoubendigian, inaffiato dal Nilab.

Ma la più antica e più generale tradizione dell' Oriente è che questo giardino o paradiso altro non sia che l' isola di *Serandib*, da noi al presente appellata *Zeilan* o *Ceilan*, ed ove si pretende che fosse sepolto Adamo, dopo ch' egli riacquistò la grazia di Dio mercè d' una penitenza di novecentotrent' anni. I Portoghesi, secondo la tradizione del paese, hanno nominato la montagna o la grotta in cui si mette il sepolcro di Adamo *Pico di Adamo*.

Gli Orientali contano quattro paradisi nell'Asia; cioè quei tre di cui abbiamo sopra parlato: 1.° nella Siria; 2.° nella Caldea; 3.° nella Persia; ed il quarto in *Sa-*

(1) *Plin. l.* VI. *c.* 28. — (2) *Joseph. l.* III. *c.* 18 *de Bello judaico.* — (3) *D'Herbelot, Bibliot. Orient. p.* 57. 63. 378 *etc.*

marcanda: che è quanto dire che essi contano quattro regioni di una fecondità e di una bellezza mirabili; ma ciò non decide punto per la situazione del paradiso terrestre di Mosè che noi qui cerchiamo, che era unico e giaceva verso le sorgenti dell' Eufrate e del Tigri.

Quale sia la ipotesi più verisimile. Situazione del paese di Eden.

Dopo aver esposti i diversi sistemi che si formarono finora sulla situazione del paradiso terrestre, bisogna ora proporre il nostro sentimento sopra tale soggetto. Noi crediamo che questo luogo sì celebre giacesse nell'Armenia verso le sorgenti dell' Eufrate, del Tigri, del Fasi e dell'Arasse. La miglior prova che possiamo darne è di seguire letteralmente il testo di Mosè, e di mostrare che tutti i caratteri che egli dà al paradiso terrestre convengono perfettamente alla nostra ipotesi.

Egli dice che il Signore aveva piantato fin dal principio un giardino delizioso: *Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio*, גן בעדן מקדם [1]. Queste parole che sembrano sì chiare rinchiudono tuttavia gravi difficoltà. La maggior parte degli interpreti traduce il testo ebraico nel seguente modo: *Il Signore piantò un giardino nell'Eden dalla parte dell'oriente;* in guisa che *Eden* è il nome della provincia o del paese in cui fu piantato questo giardino, e che era posto nelle terre che la Scrittura indica d' ordinario col nome d' *Oriente*, cioè i paesi che giacciono all' oriente della Palestina verso le sorgenti dell' Eufrate e del Tigri; in una parola, la Mesopotamia, l'Armenia, la Caldea, l'Assiria ec.

Il paese di *Eden* è chiaramente notato in molti passi della Scrittura; per es. nel libro IV. dei Re, cap. XIX. ỳ. 12 e 13: ed in Isaia, cap. XXXVII. ỳ. 12: *Forse gli Dei delle nazioni han liberato i popoli di Gozan, di Araf, di Resef, ed i figliuoli di Eden che dimoravano in Thalassar?* Si legge nel cap. XVIII. ỳ. 11 dello stesso IV. libro dei Re, che Salmanasar re dell' Assiria trasportò gli Israeliti *nelle città dei Medi, ad Hala e ad Habor, fiumi di Gozan;* e che in loro vece trasportò nella Samaria i popoli *della Babilonia* [2], *di Cutha e di Avah, di Emath e di Sefarvaim*. Ora tutti questi popoli erano vicini all'Assiria, alla Media, all'Armenia, alle sorgenti dell' Eufrate e del Tigri; e per conseguenza il paese di

(1) *Genes.* II. 8. — (2) 4. *Reg.* XVII. 24.

Eden era situato in quelle regioni, quantunque noi non ne possiamo notare precisamente i confini.

Ezechiello (1) mette i mercanti di *Eden* con quelli di *Charres* e di *Canne* o di *Calne*, i quali andavano a trafficare in Tiro; ora *Charres*, detto altrimenti *Haran*, era nella Siria o nella Mesopotamia; ed il fiume *Haboras*, o *Chabor* o *Chobar*, scorreva nello stesso paese.

Diodoro di Sicilia (2), parlando delle campagne degli Uxiani che abitano presso la sorgente del Tigri, dice che la fertilità di questo paese è così straordinaria che si portano i suoi frutti fino a Babilonia, discendendo il Tigri sopra alcuni battelli. Quinto Curzio (3) assicura che il paese vicino alle sorgenti dell' Eufrate e del Tigri è di una fertilità così straordinaria, che bisogna ritirare il bestiame dai pascoli per tema che non ne senta danno mangiando più di quel che faccia d' uopo.

I moderni viaggiatori, e fra gli altri Tournefort (4), attestano anch' essi la bellezza, l' abbondanza e la fertilità delle campagne e delle valli che si veggono in questo paese. Nei dintorni di Erzerum l' orzo cresce e matura in quaranta giorni, ed il frumento in sessanta. Si legge in una missione del Curdistan, fatta nel 1681, che in quel paese trovansi alcuni cristiani che passano la loro vita alla maniera dei nomadi senza dimore ferme, e che durante la state si ritirano in un luogo delizioso appellato *Mille-fontane*, le cui sorgenti formano mille ruscelli, che scendono nella valle in quattro luoghi, vi si uniscono, e vi formano, come si narra, quattro grandi fiumi, che sono l' Eufrate, il Tigri, il Goezo ed il Chalich, le cui acque essendosi più volte perdute sotterra ricompaiono di bel nuovo dopo molti rigiri. La tradizione del paese riferisce che in questo luogo era situato il paradiso terrestre.

Sorgenti dell' Eufrate e del Tigri.

Mosè afferma che dal paradiso terrestre usciva un fiume che lo inaffiava, e che indi dividevasi in quattro capi: *Fluvius egrediebatur de loco Voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita.* Questo testo sembra assai chiaro: bisogna soltanto notare, che in vece *de loco Voluptatis*, l' ebreo dice; *un fiume usciva dall' Eden per inaffiare il giardino, e di là dividevasi, ed*

(1) *Ezech.* XXVII. 23. — (2) *Diodor. Sic. l.* XVII. — (3) *Quint. Curt. l.* V. *initio.* — (4) *Tournefort, Voyage, tom.* II. *ep.* XIX.

era in quattro capi. Noi confessiamo di non potere, secondo il nostro sistema, mostrare nel paese di Eden alcuna sorgente, alcun fiume che si divida in quattro capi, uno de' quali sia l' *Eufrate*, l' altro il *Tigri*, il terzo il *Phison*, ed il quarto il *Gehon*. Ma possiamo mostrare in questo paese quei quattro fiumi uscenti dalle stesse montagne ed assai vicini l' uno all' altro; e siamo d' avviso che ciò basti per verificare il testo di Mosè, essendo assai credibile che anticamente queste sorgenti fossero assai più vicine. Molti antichi hanno anche detto positivamente che l' Eufrate ed il Tigri avevano una medesima sorgente.

Boezio (1):

Tigris et Euphrates uno se fonte resolvunt,
Et mox abjunctis dissociantur aquis.

E Lucano (2):

Quaque caput rapido tollit cum Tigride magnus
Euphrates, quos non diversis fontibus edit
Persis. . . . .

Procopio (3) dice ugualmente che nell'Armenia alla distanza di quarantadue stadii da Teodosiopoli sorge una montagna che non è delle più scoscese, la quale produce due sorgenti che sono quelle di due grandi fiumi, l'Eufrate ed il Tigri. Senofonte (4) descrivendo la strada da lui tenuta nel ritorno dei diecimila dopo la spedizione del giovane Ciro, narra che essendo giunti alle sponde del fiume *Pigrete* (è questo il nome che gli indigeni danno al Tigri nei monti Codurchi), e non avendo potuto passarlo a motivo della sua profondità, riseppero dagli abitatori che bisognava passare i monti Codurchi, e che poscia essi giungerebbero alle sorgenti del Tigri, che non sono lontane da quelle dell' Eufrate. Quinto Curzio (5) parlando di questi due fiumi, il Tigri e l' Eufrate, sembra affermare che essi escano insieme dalle montagne dell'Armenia, e che separandosi continuino il loro corso assai lontani l' uno dall' altro: *Ipsi amnes ex Armeniæ montibus profluunt, et magno deinde aquarum divortio, iter quod cœpere percurrunt.*

(1) *Boet. Consol. Philosoph. l.* III. — (2) *Lucan. Pharsal. l.* VII. — (3) *Procop. de Bello persic. l.* I. *c.* 17. — (4) *Xenophont. de Expedit. Cyri junior. l.* IV. *initio.* — (5) *Quint. Curt. l.* V.

Da tutte queste testimonianze apparisce che molti degli antichi furono persuasi che i due fiumi de' quali noi parliamo abbiano un' origine comune: è poi cosa assai credibile che dopo Mosè le loro sorgenti abbiano potuto cangiare, come avviene ogni giorno pei terremoti e per mille altri accidenti che si osservano principalmente nei paesi montuosi, quali sono i paesi in cui si veggono le sorgenti di questi fiumi. Se ne videro di assai straordinarii nella Lorena duranti le copiose pioggie dell' inverno con cui finì l' anno 1740 e cominciò quello del 1741.

Gli antichi geografi più celebri e più esatti sono (1): Strabone che era della Cappadocia, e per conseguenza assai vicino all'Armenia; Plinio che scriveva sopra alcune memorie di Domizio Corbulone e di Liciniano; Muciano che aveva visitati quei luoghi; e Senofonte che aveva seguíto l' Eufrate in una gran parte del suo corso al ritorno dei diecimila. Per ciò che riguarda Pomponio Mela e Tolomeo il Geografo, essi sono così poco concordi quando si tratta di stabilire le sorgenti dell' Eufrate e del Tigri, che il Salmasio (2), e dopo di lui Cristoforo Cellario nella sua Geografia antica, durano una mala fatica per conciliarli; o per meglio dire riconoscono essere impossibile il far concordare sentimenti così contrarii. Bisogna confessare che questi due fiumi hanno diverse sorgenti; che essi sono formati da diverse fonti, le quali escono da diversi luoghi delle montagne ed hanno diversi nomi. Questa differenza cagionò appunto la varietà delle sentenze delle quali abbiamo parlato.

Ma basta pel nostro disegno il mostrare che questi fiumi così famosi, e che sono come i due punti fissi che Mosè ci ha lasciati per istabilire la situazione del paradiso terrestre, hanno le loro sorgenti nella Grande Armenia; amendue nel monte Tauro; l' *Eufrate* (3) nel monte Abos dalla parte del settentrione, ed il *Tigri* (4) nel monte Nifate, altro ramo del Tauro, dalla parte di mezzogiorno. Essi dopo aver corso per qualche tempo l'uno assai vicino all' altro, si allontanano molto, si separano, e formano quella che si chiama *Mesopotamia* (5). Questo paese

(1) *Strab. l.* XI. *Plin. l.* V. *c.* 24. *Mela. l.* III. *c.* 8. *Ptolom. l.* V. *c.* 13. — (2) *Salmas. in Solin. c.* 37. *Christoph. Cellar. Geograph. antiq. l.* III. *c.* 11. — (3) *Euphrates. Hebr.* פרת, *Pherath.* — (4) *Tigris* חדקל, *Chiddekel.* — (5) *Plin. l.* V. *c.* 32. *Diglito.*

è così appellato da due parole greche (*μέσος*, *mesos*, e *ποταμός*, *potamos*), che significano *in mezzo a due fiumi*. L'ebraico lo nomina (1) *Aram dei due fiumi*. Plinio osserva (2) che l'Eufrate si nomina *Pyxurates* alla sorgente, ed *Omiras* quando entra nelle gole del Tauro. Abbiamo veduto che si nomina *Pigretes* il Tigri finchè è chiuso nei monti Codurchi. Questi diversi nomi hanno anche contribuito a formare la varietà dei sentimenti che troviamo sull'origine di que' due fiumi.

Mosè nulla dice di particolare sull'*Eufrate*; ma ci insegna che il *Tigri*, da lui appellato *Chiddekel*, *va avanti*, ossia *all'oriente di Assur* o *dell'Assiria* (3). Per intendere ciò, bisogna osservare che gli Ebrei distinguono le quattro plaghe del mondo volgendosi all'oriente, e così mettono *avanti* l'oriente, *di dietro* l'occidente, il mezzogiorno *a destra* ed il settentrione *alla sinistra*. Onde *avanti l'Assiria* od *all'oriente dell'Assiria* è lo stesso senso; ed è quello che qui significa l'ebraico. Ora Arriano (4) ed Ammiano Marcellino (5) mettono l'antica Siria nella Mesopotamia; in questo senso il Tigri avrà il suo corso *all'oriente dell'Assiria* ed *avanti l'Assiria*. Plinio (6) dice che il Tigri ha la sua sorgente in una fonte scoperta in mezzo ad una pianura nella grande Armenia. Questo luogo chiamasi *Elegosine*: il fiume porta a prima giunta il nome di *Diglito*; ma allorquando comincia a scorrere con maggior rapidità, riceve quello di *Tigri*. Noi abbiam mostrato sopra, che l'Eufrate ed il Tigri mettevano un tempo, per mezzo di due foci differenti, nel golfo Persico. Gli antichi re di Babilonia aprirono diversi canali che unirono i due fiumi in un solo (7), che si separa poscia e forma una grande isola detta *Mesene* all'ingresso del golfo Persico. Ma tutto ciò è nuovo se si paragona al secolo in cui Mosè scriveva.

Sorgenti del Phison o Fasi.

I due altri fiumi che uscivano dal paradiso terrestre sono il *Phison* ed il *Gehon* (8). Il primo in ebraico significa un fiume grande, abbondante, esteso; *Gehon* significa un fiume violento, rapido, impetuoso.

(1) ארם נהרים, *Aram Naharajim*, la Mesopotamia. — (2) *Plin. l.* v. c. 24. — (3) *Genes.* II. 14. *Ipse vadit contra Assyrios.* קדמת אשור, *ad orientem Assur.* — (4) *Arrian. lib.* VII. *Expedit. Alex.* — (5) *Ammian. Marcell. lib.* XXXIII. *cap.* 20. — (6) *Plin. lib.* VI. c. 27. — (7) Ved. Huet, dissertazione sul paradiso terrestre, c. 18. — (8) *Phison* פשון. *Gehon* גיחון.

I caratteri del Phison, secondo Mosè, sono che *gira attorno il paese di Hevilath dove nasce l' oro: e l' oro di quel paese è eccellente: quivi pure trovasi il bdellio e la pietra oniche;* o secondo l' ebraico (1) *il bdolach e la pietra di sciohàm.* Noi crediamo che il *Phison* altro non sia che il Fasi, fiume celebre della Colchide: *Clarissimus Ponti fluvius Phasis.* Giusta il sentimento di Strabone (2), esso ha la sua sorgente nell' Armenia, o secondo Plinio nel paese dei *Moschi:* sostiene grandi vascelli per la estensione di tremila ottocento cinquanta passi, e poscia navigli minori in uno spazio molto più lungo: può essere tragittato sopra centoventi ponti: si scorgono sulle sue rive molte vaste città, e fra le altre quella di *Fasi* posta alla sua imboccatura nel Ponto Eusino. Esso è ingrossato dai fiumi *Glauco* (3) ed *Ippo* che sboccano nel suo seno: alla sua imboccatura è largo più di una mezza lega e profondo più di sessanta braccia. Il commercio era un tempo sì grande nella Colchide che alcuni antichi affermarono (4) che vi si vedevano in una sola città perfino settanta, anzi fin trecento popoli di diverse favelle, che quivi accorrevano a trafficare; e Plinio(5) assicura che i Romani vi mantenevano fino a centotrenta turcimanni per agevolare il commercio. Lucano dà al Fasi l' epiteto di ricchissimo (6):

Colchorum qui rura secat ditissima Phasis.

I moderni viaggiatori (7) che percorsero le sponde di questo fiume dalla sua imboccatura fino alla sna sorgente, dicono che esso scorre rapidamente nel suo letto angusto, e che spesso vi è sì basso che si può passarlo a guado. Ma allorquando è giunto alla pianura, il suo corso è così insensibile che a stento si scopre da qual parte esso scorra. Essi riconoscono cogli antichi (8) che nella sua imboccatura non mescola le sue acque con quelle del mare; e questo non avviene per la sua rapidità, ma perchè essendo l' acqua del fiume più leggiera di quella del mare, essa vi nuota al disopra.

(1) *Genes.* II. 12. שם הבדלח ואבן השהם. — (2) *Strab. l.* XI. *Plin. l.* VI. *c.* 4. — (3) Plinio lo appella *Cyaneus*, che è la traduzione di *Glauco.* — (4) *Timosthen. apud Plin. lib.* VI. *et alii apud Strabon. l.* XI. — (5) *Plin. l.* VI. *c.* 5. — (6) *Lucan. Pharsal. l.* III. *v.* 271. — (7) *Chardin, Voyage de Paris à Ispahan; Lamberti, Relat. de la Mingrelie.* — (8) *Procop. de Bello persic. lib.* II. *c.* 30.

L'acqua del Fasi è torbida (1), spessa e di colore del piombo: ma è assai buona da bere, principalmente se si lascia riposare per qualche tempo. Si scarica nel mare per mezzo di due foci (2) separate da un' isola che esso forma. La somiglianza tra i nomi *Phasi* e *Phison* non può guari essere più grande; ed è una delle principali prove che ci hanno determinato a credere che di esso parli in questo luogo Mosè.

Paese d'Hevilath.

Il *Phison volge le sue acque in tutto il paese d'Hevilath.* Non ci ha forse fiume al mondo che abbia tanti rigiri tanti andirivieni quanto il Fasi; e questa è la cagione per cui si dovette costruire quel gran numero di ponti de' quali parla Strabone.

Quanto ad *Hevilath* noi non conosciamo nella Scrittura che due uomini di questo nome. Il primo è figliuolo di *Chus*, e l'altro lo è di *Jectan*.

Il primo popolò un paese nell'Arabia Deserta, sul ramo dell' Eufrate che aveva all' occidente gli Ismaeliti e gli Amaleciti, le cui campagne si estendevano fino al deserto di *Sur* verso l'Egitto: ciò appare dalla Genesi, cap. XXV. ℣. 18, e dal I. *Reg.*, cap. XV. ℣. 7. Si scorge chiaramente che questi non può essere quell' *Hevilath* che dimorava sul fiume *Fasi* o *Phison.*

L' altro *Hevilath*, figliuolo di Jectan, dimorò nell' Armenia e nei paesi vicini. Mosè (3) ci insegna che Arphaxad, figliuolo di Sem, ebbe per figliuolo *Sale*, padre di *Heber*, e che Heber ebbe due figliuoli, cioè *Faleg* e *Jectan*; che i figli di quest'ultimo furono *Elmodad*, *Saleph*..., *Ophir*, *Hevilath* e *Giacobbe*, i quali *ebbero la loro stanza da Messa fino a Sephar*, *montagna dell' Oriente.*

Sotto il nome di *Messa* o *Mesa* noi intendiamo il monte *Masio*, nella Mesopotamia; e per *Saphar* o *Sephar* i *Sarapani* nell' Armenia, di cui parla Strabone nel lib. X. od i *Sarapani* sul Fasi, di cui parla nel lib. XI. ove dice che si rimontava il Fasi fino al castello dei *Sarapani*; od i *Tapiri*, di cui parla nello stesso libro; o finalmente i *Sapiri*, di cui parla Erodoto (lib. I. e lib. IV.), e che

(1) Siccome il Fasi scorre dall' est all' ouest, noi abbiamo ritirati molto più al settentrione i confini nei quali il p. Calmet colloca il paradiso terrestre per maggiore esattezza geografica. — (2) *Strab. l.* XI. — (3) *Genes.* X. 24. 25. 26. 29. 30.

egli dice essere i soli popoli situati tra i Colchi ed i Medi. I migliori ed i più bei zaffiri si trovano nella Media, secondo Plinio (1). Noi siamo d'avviso che i *Sepharvaim*, di cui si è parlato nel Libro dei Re (2), sieno gli abitatori del paese di *Sephar*, che erano in vicinanza dei Medi.

Ai tempi di Mosè il paese in cui serpeggiava il Fasi era abitato dai discendenti di *Hevilath*, o secondo la pronuncia ebraica (3) *Hhavilà*, che potrebbe aver dato il nome alla Colchide, che molto vi si approssima. Vi si conosceva un tempo la città di *Cholcos*, di cui non trovasi più alcun vestigio, come addiviene di molte altre città di cui parlano gli antichi. Tolomeo (4) vi colloca anche le città di *Cholva* e *Cholvata*; ed Haiton (5) mette pure in questo paese la regione *cholobetena*.

Oro del Phison o Fasi.

Un altro carattere del Phison è che *vi nasce l'oro, e l'oro di quel paese è ottimo* (6). Non ci ha fiume al mondo più celebre pel suo oro quanto il Phison od il Fasi. I viaggi degli Argonauti per la conquista del vello d'oro tanto vantati dalla mitologia non furono impresi che dietro la grande rinomanza delle ricchezze del Fasi, che era giunta alle orecchie di quegli antichi eroi, i quali avean formato il disegno di rapirle. Si vedevano ancora ai tempi di Strabone (7) alcune vestigia di questa famosa spedizione in diversi luoghi di questo paese. Lo stesso autore dice (8) che i fiumi ed i torrenti dei paesi vicini alla Colchide volgono nelle loro acque pagliuzze d'oro che gli abitanti del paese raccolgono su pelli di pecore coperte dalla lana, o sopra tavole di legno forate ad intervalli. Appiano (9) ed Eustazio ne parlano nella stessa guisa sull'autorità di Dionigi il geografo. Plinio (10) vanta le camere coperte da lamine d'oro, le travi, le colonne, i pilastri d'argento, che si dicevano aver un tempo ornata la Colchide. Strabone ed Appiano credono che la favola del vello d'oro non sia fondata che sopra quelle pelli di pecora di cui si servivano per raccogliere i grani d'oro

(1) *Plin. lib.* XXXVII. c. 20. — (2) 4. *Reg.* XVII. 24 *et* XIX. 13. — (3) *Chevilà* o *Chavilà*, חוילה. — (4) *Ptolem. tab.* 3 *Asiæ*. — (5) *Haiton. l. de Tartaris*, c. 5. — (6) *Genes.* II. 11. 12. — (7) *Strab. l.* I. Καὶ ὁ πλοῦτος τῆς ἐκεῖ χώρας ἐκ τῶν χρυσείων, καὶ σιδηρείων, καὶ χαλκείων τινὰ ὑπαγορεύει πρόφασιν τῆς στρατείας. — (8) *Strab. l.* XI. — (9) *Appian. Belli Mithrid.* — (10) *Plin. l.* XXXIII. c. 3.

che si trovavano nelle arene dei fiumi del monte Caucaso. Gli antichi stimavano molto più questo metallo che si trova nelle sabbie dei fiumi, che quello cavato dalle miniere: *Nec ullum absolutius aurum est, cursu ipso tritu-que perpolitum*. Questo conferma ciò che dice Mosè, che *l' oro del Phison è ottimo*.

Se la Mingrelia, che è l' antica Colchide, non è più al presente così celebre per le sue ricchezze, e se il commercio del Fasi non è più così frequentato, non ne dobbiamo far le maraviglie. I popoli che abitano queste provincie sono schiavi, senza coltura, senza emulazione, senza scienze; ed i principi che quivi dominano e nei paesi circostanti trovano il loro interesse nel lasciare che queste regioni languiscano nell' oscurità. Si narra nondimeno che anche al presente si trovino ricchissime miniere d' oro nella Mingrelia, e che i Mingreliani le tengano nascoste per tema di trarvi i Turchi.

Bdellium o bdolach.

Mosè aggiunge che nel paese in cui scorre il Phison si trova il *bdellio e la pietra oniche*. L' ebraico ha *il bdolach e la pietra di sciohàm*. Il significato di queste voci non è conosciuto. *Bdolach* è talvolta tradotto per *carbonchio*, e talvolta per *cristallo*. La maggior parte dei Padri greci e latini hanno seguito i Settanta, che tradussero *bdolach* con *anthrax*, che significa il *carbonchio*. I traduttori arabi e siriaci, e dopo essi un gran numero di dotti, sostengono che queste sieno *perle*. Il volgarizzatore persiano afferma che si parli di *berilli*; alcuni rabbini credono che si indichi il *cristallo*; altri il *diamante*; altri il *diaspro*; altri lo *smeraldo*; altri l' *oniche*. Ciò che ci persuade non trattarsi qui di una pietra preziosa si è che Mosè dice semplicemente che vi si trova il *bdolach e la pietra di sciohàm*. Se queste fossero state due pietre, egli non avrebbe mancato di dire in plurale *le pietre del bdolach e dello sciohàm*.

Il nome di *bdolach* ha una grandissima relazione col *bdellium*. Mosè dice altrove che la manna era *del colore del bdellium* (1). Ora la manna tirava al gialliccio, così come il *bdellium*. È però vero che Mosè in un altro luogo dice che la manna era bianca, somigliante ad un grano di coriandolo: *Man erat quasi semen coriandri album* (2);

(1) *Numer.* XI. 7. *V. Salmas. de homonymis hyles Jatric.* c. 109. — (2) *Exod.* XVI. 31.

il che favorirebbe sommamente la sentenza di coloro che lo spiegano per la perla. Ma noi ci attenghiamo al *bdellium*, che si trovava nella Media e nella Scizia, e nei paesi de' quali parliamo.

Ora il *bdellium* è una gomma di un albero spinoso che cresce nell' Arabia, nelle Indie e nella Media. Il primo è più stimato; quello delle Indie è aspro, pieno di lordure, formato in grossi pani ed in massa; quello della Media è appellato anche *scitico*, ed è, come pare, quello stesso di cui parla Mosè in questo luogo. Esso è più resinoso, più gommoso, più nerastro, ed ha una grande efficacia per ammollire.

Pietra di sciohàm.

Quanto alla pietra di *sciohàm* essa non è meno sconosciuta del *bdolach*. I Settanta non sono costanti nella versione di questo vocabolo; lo traducono qui *pietra prasina*, altrove *oniche*, o *smeraldo*, o *berillo*, o *zaffiro*, o *sardonico*. I tre altri traduttori greci vogliono che sia l' *oniche*; Filone, lo *smeraldo*; Giuseppe, il *sardonico*; s. Girolamo traduce qui *onyx*, ed in Giobbe *sardonyx*: quasi tutti i dizionarii ebraici sono per l' *onyx*. I parafrasti Onkelos e Gionata, Mosè Barcepha, l'interprete arabo ed il siriaco prendono *sciohàm* pel *berillo*. Noi ci attenghiamo allo smeraldo, in latino *smaragdus*, che si può derivare dall' ebraico(1) *sciohàm raguhha*, sciohàm tagliato. Gli smeraldi più belli provengono dalla Tartaria. Plinio dice che di dodici sorta di smeraldi che si riconoscono, quelli della Scizia superano tutti gli altri della stessa specie, così come lo smeraldo supera tutte le altre pietre (2). *Quantum smaragdi a gemmis distant, tantum scythici a cæteris smaragdis.* Noi vedremo che il paese inaffiato dal *Gehon*, quarto fiume del paradiso terrestre, era l' antica Scizia.

Congbietture sul Gehon.

Il secondo fiume, dice Mosè, *è il Gehon; ed è quello che gira per tutta la terra d' Etiopia* (3): l' ebraico dice, *che gira nel paese di Chus*. Noi non conosciamo al presente nel mondo alcun fiume nomato *Gehon*, se pur non è l' *Oxus*, che gli abitatori del paese nominano *Geihon*, e che mette foce nel mar Caspio; si conosce anco un piccolo ruscello presso Gerusalemme, che si appellava *Gehon* (4) o *Gihon*. Quasi tutti gli antichi Padri greci e

(1) *Schoham Raguah.* שוהם רגועה. — (2) *Plin. l.* XXXVII. *c.* 5. — (3) *Genes.* II. 13. — (4) 3 *Reg.* I. 33. 38. 45. 2 *Paral.* XXXII. 30. XXXIII. 14.

latini dopo Giuseppe, o piuttosto dopo la versione dei Settanta, che segna qui *il paese di Chus* col nome d'*Etiopia*, intesero sotto il nome di *Gehon* il *Nilo*, famoso fiume dell'Egitto, che ha la sua sorgente nell'Etiopia. Se la lontananza dei luoghi, e principalmente dell'Eufrate e del Tigri, che inaffiavano certamente il paradiso terrestre, non fosse un ostacolo insuperabile a questa spiegazione, noi seguiremmo la comune opinione, e metteremmo il *Gehon* nell'Etiopia e nell'Egitto; ma per sostenere la nostra ipotesi bisogna cercare il *Gehon* in un altro paese di *Chus* in vicinanza dell'Eufrate, del Tigri e del Phison. Ora noi non ne troviamo alcuno cui convengano meglio questi caratteri che all'*Arasse*, fiume celebre che ha la sua sorgente nel monte Ararat a sei mila passi dalla sorgente dell'Eufrate, e che va a scaricarsi nel Caspio (1). Strabone (2) nomina *Abos* la montagna ove l'Eufrate e l'Arasse hanno le loro sorgenti.

La parola ebraica *Gehon*, o piuttosto *Guihon*, גיחון, che significa scorrere con impeto, esprime perfettamente la natura dell'Arasse. Questo fiume è vasto ed impetuoso, ed assai rapido; si gonfia nel suo corso con alcuni fiumicelli e con molti torrenti che vi si congiungono. Si fabbricarono ponti molte volte su questo fiume, ed anche Alessandro il Grande ne fece costruire sovr'esso; ma per quanto forti e massicci fossero, come si scorge ancora dagli archi che vi rimasero, essi non poterono resistere contro la rapidità delle sue acque; e questo è il motivo per cui Virgilio gli diede il seguente epiteto: *Et pontem indignatus Araxes; l'Arasse disdegnoso del ponte* (3).

Avendovi Augusto fatto costruire un ponte che giudicavasi dovere più a lungo resistere, si cangiò l'epiteto e si disse: *Latii patiens jam pontis Araxes; l'Arasse che ormai soffre un ponte.* Ma questo ponte, al par degli altri, fu abbattuto dallo stesso Arasse. Erodoto (4) dice che questo fiume è più grande e più piccolo del

(1) *Plin. l.* VI. *c.* 9. *Araxes eodem monte quo Euphrates* VI. *M. passuum intervallo, auctusque amne Musi defertur in Caspium mare.* — (2) *Strab. l.* XI. Καταῤῥεῖ τραχὺς καὶ βίαιος ἐς τὴν Κολχίδα, κ. τ. λ. — (3) *Virg. Æneid.* VIII. *v.* 728. — (4) *Herodot. l.* I. *p.* 133. *edit. Griphi. Araxes Istro major et idem minor esse memoratur .... a Mantienis fluit, sed per sexaginta ora prorumpens, quæ uno excepto in paludes eluviesque evolvuntur: reliquum fluit in mare Caspium.*

Danubio per molti riguardi. Esce, dice egli, dalle montagne Mantienne con sessanta bocche che si perdono tutte in paludi, eccettuata quella che forma il fiume di cui parliamo e che va a metter foce nel Caspio.

Nulla si può aggiungere a quel che ci si dice della fertilità del paese che era inaffiato dall'Arasse. Strabone (1) assicura che questo terreno dà ogni sorta di prodotti senza essere coltivato; che le viti vi producono uva in sì gran quantità, che si stenta a coglierla. In molti luoghi la terra rende due o tre volte per una sola volta che sia stata seminata: la prima volta rende il seme moltiplicato cinquanta volte; e tutto ciò senza essere nè rinnovata, nè coltivata coll' aratro ordinario, ma semplicemente con un aratro di legno. L' aria vi è sommamente temperata. Le viti non han bisogno di essere coltivate, e non si tagliano che in capo a cinque anni. Le piante novelle producono frutta fin dal secondo anno. Ecco qual è la bellezza e la fertilità dei paesi vicini al paradiso terrestre.

Possiamo credere che in questo luogo sieno vissuti i nostri primi padri dopo il lor peccato; giacchè esso giace all' oriente dell' Eden. Strabone (2) in molti luoghi della sua geografia dice che Giasone e Medea hanno regnato ne' paesi che sono posti tra il Ponto Eusino ed il mar Caspio: vi si videro per lunghissimo tempo monumenti di Giasone che vi era onorato come un Dio. Egli assicura che quest' eroe cangiò i nomi di molte provincie e di molti fiumi, e che ad essi impose nomi greci presi dai fiumi della Grecia che avevano qualche relazione con quelli dell'Armenia; che chiamò l'*Arasse* con questo nome a motivo della sua somiglianza col fiume Peneo, nomato anche *Arasse* dai Greci, perchè separa il monte Ossa dall' Olimpo. Questa osservazione di Strabone ci scopre la sorgente della difficoltà che si trova nel diseppellire gli antichi nomi dei luoghi e dei fiumi di questo paese.

L' autore dell' Ecclesiastico nota una proprietà del *Gehon*, che conviene anche all'Arasse. Afferma egli che l'*Altissimo moltiplica le acque della sapienza come il Gehon nei giorni della vendemmia* (3). L'Arasse, al par del Tigri, dell' Eufrate e del Fasi, ha la sua sorgente nelle montagne dell'Armenia e della Colchide; ed i fiumi di

(1) *Strab. l.* XI. *ed. Basil.* — (2) *Idem l.* XI. — (3) *Eccl.* XXIV. 37.

cui abbiamo parlato straripano ordinariamente come il Nilo verso i mesi d'agosto e di settembre, e verso il tempo della vendemmia a motivo del fondersi delle nevi su quelle montagne. Plinio e Solino (1) osservano che l'Eufrate esce dalle sponde presso a poco come il Nilo, ed inonda la Mesopotamia allorquando il sole è nella ventesima parte del cancro, e comincia a diminuirsi allorquando il sole si trova nella costellazione della Vergine. Si può assicurare la stessa cosa dell'Arasse e degli altri fiumi che hanno le loro sorgenti nelle stesse montagne e nel medesimo clima.

Nuove conghietture sul Gehon. Sarebbe forse il Ciro?

Noi ci eravamo determinati per l'Arasse, allorquando gli allievi del dotto abate di Villefroi proposero (2) nuove conghietture in favore del Ciro che va a congiungersi coll'Arasse per gittarsi con esso nel Caspio. Noi ne esporremo qui le prove. 1.° Chi si determina per l'Arasse, lo fa senza alcun dubbio, dicon essi, perchè la sua sorgente è vicinissima all'Eufrate; ma questa ragione non prova nulla, perchè la sorgente del *Phison*, o Fasi è lontanissima da quella dell'Eufrate e del Tigri. 2.° Se è vero, come par probabilissimo, che Mosè abbia appellato ciascuno di questi fiumi col nome che portavano allorquando egli scriveva la Genesi, l'Arasse è in grave pericolo di non essere riconosciuto pel *Gehon*, poscia-chè se prestiamo fede a Mosè di Korena, celebre storico dell'Armenia (3), l'Arasse si chiamava Arasse più di settecento anni prima della nascita del legislatore degli Ebrei. Se questa testimonianza è vera, bisogna abbandonare la opinione di coloro i quali sospettano che il *Gehon* altro non sia che l'Arasse, e si ha diritto di conghietturare che il Ciro potrebbe ben essere il fiume indicato da Mosè sotto il nome di *Gehon*.

Per determinare le nostre idee sulla situazione di questi quattro fiumi di cui parla Mosè bisogna richiamarci alla memoria il testo dell'Ecclesiastico, ove sono indicati gli straripamenti di questi quattro fiumi e paragonati con quelli del Giordano. Tutti sanno che il dileguarsi delle nevi è la causa per cui que' fiumi sorpassano le sponde;

(1) *Plin. l.* XVIII. c. 18. *Solin. Polyhist. c.* 46. — (2) In un opuscolo intitolato *Spiegazione di diversi passi della sacra Scrittura*, art. 2.° Spiegazione dei due primi cap. della Genesi. — (3) Nel lib. 1. cap. II. della sua Storia d'Armenia, tradotta in latino da Whiston, e stampata in Londra nel 1736.

ed è certo, che quanto maggiore è la quantità delle nevi liquefatte che un fiume riceve, tanto maggiore è la piena per la quale vien superando le rive. Gli straripamenti comuni al *Phison* ed al *Gehon* hanno la loro origine nel fondersi delle nevi di cui le montagne vicine sono coperte, e che il monte Caucaso somministra in copia. Il Gehon straripa *nei giorni della vendemmia*, secondo l'Ecclesiastico; e la causa fisica di questa escrescenza in siffatta stagione non può essere che la neve rimasta, la quale si dilegua sul monte Caucaso, cui si approssima il Ciro a misura che si allontana dalla sua sorgente scorrendo verso il settentrione infino a Teflis o Tiflis capitale della Georgia, un tempo detta Iberia. Si avvicina ancor più a questa famosa montagna allorquando discende da Teflis verso il mezzodì per curvarsi verso l' oriente e gittarsi nel mar Caspio. Dopo il Fasi, il Ciro è il solo fiume vicino al Tigri ed all' Eufrate che si conosca più atto a corrispondere all' idea che Mosè ci dà del Gehon per riguardo alle sue escrescenze ed a' suoi rigiri. L'Arasse non uguaglia punto le inondazioni ed i giri del Ciro, primieramente perchè è molto lontano dal Caucaso; secondariamente perchè la lunghezza del suo corso non può essere paragonata con quella del Ciro, che si appella al presente *Kur* o *Kour*. Un siffatto nome presso gli Armeni vicini a questo fiume significa *perdita* e *guasto*, e nota in tal guisa gli effetti della sua escrescenza, accordandosi coll' antico nome *Gehon* o *Geihhon*, derivato dalla radice גוח *ghuàch*, che, secondo l' ebraico, il caldaico, il siriaco e l' arabo, significa *straripare*, *inondare*, *devastare* (*erumpere magno impetu*).

Terra di Chus inaffiata dal fiume Gehon.

Mosè dice che *il Gehon inaffia tutta la terra di Chus*. È di grandissimo momento che si determini questo paese di *Chus*; ma la varietà delle opinioni intorno a tal argomento rende assai difficile il poterlo determinare. I Settanta hanno ordinariamente tradotto il nome di *Chus* con quello d' *Etiopia*. Essi furono seguiti da s. Girolamo (1), il quale afferma nelle sue quistioni sulla Genesi che gli Ebrei nominano d' ordinario Etiopia *il paese di Chus*. Giuseppe (2) afferma che gli Etiopi si appellano a vicenda *Chusei*, e che tutta l'Asia li chiama collo stesso nome. Sembra che non si possano spiegare che dell' Etiopia i paesi di

(1) *Hier. Quæst. Heb. in Genes.* x. 6. — (2) *Jos. Antiq. l.* 1. *c.* 7.

Chus notati in Isaia XVIII. e XX. e 4. *Reg.* XIX. 9, ed *Ezech.* XXIX. 10. Questo paese di Chus è congiunto all' Egitto, e ridotto in cattività coll' Egitto. Tharaca re di Chus si avanza per soccorrere Ezechia fin verso Pelusio: finalmente Ezechiello nota i confini dell' Egitto da *Migdol* fino a *Syene* (1), e fino alle frontiere di *Chus.* Geremia dice (2) che siccome un Cuseo non può cangiare il color della sua pelle, così gli Ebrei non possono cangiar condotta e costumi.

Si trovano anche altrove alcune vestigia del nome di *Chus:* per esempio nella Susiana, nella Media, nell'Armenia; vi si conoscono i Cissiani, i Cosseani, i Cutei, gli Sciti, i popoli del Chuzestan. La *Susiana* è appellata *Cissia,* e la madre di Memnone è chiamata *Etiope* perchè era di Susa. Gli antichi hanno posta una seconda Etiopia sull'istmo che giace tra il Ponto-Eusino ed il mar Caspio. S. Girolamo dice (3) che s. Matteo ha predicato il Vangelo in una delle due Etiopie ove i fiumi *Apsaro* ed *Ipso* hanno le loro foci. Sofronio lo dice ugualmente di s. Andrea.

Ma qui si tratta di trovare il paese di *Chus* sull'Arasse, o tra l'Arasse ed il Ciro. Si può credere che i *Cutei* de' quali parla la Scrittura (4) sieno i veri discendenti di quel Chus di cui qui parla Mosè, e che il lor paese giaccia tra questi due fiumi. Si confesserà senza difficoltà che *Chus* e *Chuth* sono la stessa parola pronunciata diversamente secondo la diversità dei dialetti. I Caldei pronunciano *T* ciò che gli Ebrei pronunciano *Sc.* Noi abbiamo di sopra mostrato che i popoli da Salmanasarre trasportati a Samaria erano conquiste che Theglathphalasar e Salmanasar istesso avevano fatte sui Medi dalla parte del mar Caspio: ora noi non conosciamo popolo alcuno da questa parte nomato *Chuth* o *Kutha,* tranne gli Sciti, i quali per consenso degli storici abitarono primieramente sull'Arasse. Non si può desiderare una più grande conformità di nomi di quella che si trova tra *Kutha* e *Sciti*, o *Scytha;* il *sigma* si mette spesso in principio delle parole invece di una aspirazione, come

(1) *Ezech.* XXIX. 10. *A turre Syenes usque ad terminos Æthiopiæ* (*Hebr. A Magdolo ad Syenem, et usque ad terminum Chus*). — (2) *Jerem.* XIII. 23. — (3) *Hieron. Magnæ Sebastopoli prædicavit, ubi Apsari est irruptio et Phasis fluvius, Illic incolunt Æthiopes interiores.* Si scorge che questa descrizione non conviene che alla Colchide. — (4) 4. *Reg.* XVII. 30. *Vide Bochart. Phaleg. l.* IV. c. 2.

sal derivato da ἅλς, *sylva* da ὕλη, *serpyllum* da ἕρπυλλον. S. Isidoro dice (1) che i fiumi del Fasi e dell'Arasse inaffiano la Scizia.

Diodoro di Sicilia (2) narra che gli Sciti, i quali son vicini alle Indie, abitarono a prima giunta sull'Arasse, da cui si estesero e fecero conquiste fino al monte Caucaso, verso il quale scorre il Ciro, e fino all' Oceano, alle paludi Meotidi ed al Tanai; che di là si avanzarono fino al Nilo, e soggiogarono tutti i popoli che sono tra il mar Caspio, le paludi Meotidi, l' Oceano orientale, l'Egitto ec., che i *Sacæ*, i *Messageti*, gli *Arimaspi* sono diversi rami degli Sciti.

Si scorge da Strabone (3) che anticamente i Greci davano il nome di Sciti a tutte le più considerabili nazioni del Settentrione, ed il nome di Etiopi a tutti i popoli del mezzogiorno. Erodoto (4) dice lo stesso; e pone sull'Arasse l'antica dimora degli Sciti. Egli narra che passarono questo fiume cacciati dai Messageti, e che si ritirarono nel paese dei Cimmerii. Giustino (5) mette il Fasi e l'Arasse come confini della Scizia da parte del mezzogiorno. Il Caucaso ed il fiume Ciro le servivano di confiue al Settentrione. Si conosce ancora nella Colchide la famosa città di *Kythea* (6), o *Kuta* patria di Medea. La Colchide è talvolta appellata *terra di Cythea* (7)

Tum juvenem terris Parcæ tenuere Cytheis.

Esame della opinione del sig. Pluche.

Pubblicata la prima edizione di questa Bibbia, uscì alla luce in Parigi un' opera postuma del sig. Pluche (8), in cui ricompare la opinione dell' Huet sopra il paradiso terrestre. Pluche imprende a provare che questo paradiso era posto *al confluente dell' Eufrate e del Tigri*. « Le » acque di questi due *fiumi uniti* inaffiavano, dice egli, » il giardino dell' Eden, poi si dividevano di bel nuovo » in *due rami*, che erano il *Gehon* ed il *Phison*. Così, » secondo il senso letterale del testo, il fiume che era » *unico* nel paradiso, formava quattro *alvei* differenti fuori

(1) *Isidor. Orig. l.* XIV. — (2) *Diod. l.* III. c. 11. *Nunc de Scythis qui sunt Indiæ contermini dicendum. Ea primum natio juxta Araxen flumen, parva numero propterque ignobilitatem contemta consedit, etc.* — (3) *Strab. l.* I. — (4) *Herodot. l.* IV. — (5) *Justin. lib.* I. *et lib.* II. — (6) *Stephan. de Urbib.* Κύτα πόλις κολχική, πατρὶς Μηδείας. — (7) *Valer. Flacc. l.* VI. *v.* 693. — (8) *Concorde de la Géographie de différens âges. Paris, Etienne* 1764, *in*-12.° *Digression sur le Paradis terrestre, pag.* 265 *et suiv.*

» di questo soggiorno ». Noi lasciamo di buon grado ai nostri lettori la cura di esaminare se questa interpretazione ben corrisponda al senso letterale del testo. Due fiumi che vanno ad unirsi in un medesimo letto per dividersi nuovamente in due rami, sono forse concordi a ciò che ne dice Mosè? Noi crediamo di scorgere nel suo testo che un solo fiume usciva dall' Eden per inaffiar questo luogo: *Fluvius egrediebatur:* e che al di là questo fiume si divideva in quattro canali. *Qui inde dividitur in quatuor capita.* Noi non crediamo di aver fatto violenza al testo onde costringerlo a così esprimersi; e non concepiamo come ciò potrebbe concordare coll' ipotesi che il Pluche si è sforzato di richiamare. « Ecco, dice egli, » parola per parola la sentenza del testo .... *Usciva » dall' Eden un fiume che veniva ad inaffiare il giar- » dino* (esso vi era unico); *ma fuori di quel luogo scor- » reva in quattro diversi letti* ». Notate bene queste espressioni: *Usciva dall' Eden un fiume che veniva ad inaffiare il giardino.* È adunque vero che un solo fiume usciva dall' Eden per venire ad inaffiare il giardino; non eran dunque due fiumi che venivano ad unirsi nel giardino per irrigarlo: esso vi era unico, ma come uscito da una unica sorgente, e non da due: *Fluvius egrediebatur.* Finalmente *fuor di quel luogo*, dice Pluche, *scorreva in quattro diversi letti:* ma ciò non si legge nel testo; e Mosè dice soltanto che questo fiume si divideva in quattro capi o canali principali: *Qui inde dividitur in quatuor capita.* Due rami che discendono in un letto comune per uscirne poscia in due altri rami, non sono quattro rami che escano da un' unica sorgente: *Fluvius egrediebatur . . . qui inde dividitur in quatuor capita.*

Conchiusione.

Per conchiudere la presente dissertazione noi diremo che secondo tutte le apparenze il paradiso terrestre, od il *giardino dell' Eden*, era situato al disotto della Mesopotamia, ed in quella parte dell'Armenia in cui si veggono le sorgenti dei quattro fiumi indicati da Mosè: l' Eufrate, il Tigri, il Fasi e l'Arasse, od il Ciro che vi si congiunge; che tutti i caratteri coi quali la Scrittura ci segna la situazione di questo luogo di delizie si scontrano in questo paese, e che nessun altro sistema rinchiude minori difficoltà di quello che abbiamo proposto.

Vedi la carta relativa a questa Dissertazione

DISSERTAZIONE

SUL

PATRIARCA HENOCH

FIGLIUOLO DI JARED E PADRE DI MATHUSALA(*)

Soggetto e divisione di questa dissertazione.

Il patriarca del quale noi imprendiamo qui a parlare è assai diverso da Henoch figliuolo di Caino (1), che nacque dopo la morte di Abele, e per cui Caino diede alla città che fabbricò nella terra di Nod il nome di *Henoch*. Quegli di cui qui ragioniamo è posteriore, e discende dalla schiatta di Seth, stipite della santa nazione dei veri adoratori di Dio, invece che Caino ed il suo figliuolo Henoch sono i padri di quegli antichi prevaricatori e di quei malvagi che macchiarono la terra colle loro abbominazioni, e furono sterminati dalle acque del diluvio. Siccome la materia è copiosa, noi divideremo la presente dissertazione in tre articoli; nel primo de' quali parleremo della vita di Henoch; nel secondo del suo rapimento; nel terzo del suo ritorno alla fine del mondo.

ARTICOLO I.

Della vita di Henoch.

Vita di Henoch secondo la relazione di Mosè.

Henoch figliuolo di Jared nacque l'anno 622 dopo la creazione (2), secondo il calcolo del testo ebraico e della Volgata, ed era in età di sessantacinque anni allorquando generò Mathusala (3) l'anno del mondo 687. Henoch era

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet: noi l'abbiamo nello stesso tempo e ristretta ed ampliata, troncandone alcune idee favolose, ed aggiungendo verso la fine un aneddoto relativo all'argomento.
(1) *Genes.* IV. 17. — (2) *Idem* V. 18. — (3) *Idem* V. 21.

il settimo dopo Adamo, ed ecco la sua genealogia di padre in figliuolo: Adamo, Seth, Enos, Cainan, Malaleel, Jared, Henoch. Non visse egli lunga pezza sulla terra in confronto di quelli che sovr'essa allora vivevano, posciachè Dio lo rapì dopo 365 anni di vita (1), l'anno del mondo 987, prima del diluvio 669 (2); ma egli in questo piccolo numero d'anni pareggiò la perfezione dei più santi personaggi. La Scrittura forma il suo elogio in poche parole allorquando essa dice che egli *camminava con Dio* (3), espressione la quale significa che egli si rendeva gradito all'Onnipotente colla pratica di ogni sorta di virtù. I Settanta lo spiegano col dire che egli *fu gradito a Dio;* ed Onchelos colle parole, *egli camminò nel timore di Dio,* בדחלתא דיי. Tutto ciò equivale a quelle altre espressioni che si leggono altrove nella Scrittura: *Camminare innanzi a Dio; camminare nelle vie del Signore; camminare secondo lo spirito; camminare alla presenza del Signore; camminare nella rettitudine, nella verità, nel timor del Signore* ec., cioè coltivare la giustizia e la pietà. La testimonianza formale di Mosè non permette di dar retta ai rabbini, i quali hanno voluto spargere nubi sulla virtù di questo santo personaggio.

Altre testimonianze degli autori sacri intorno ad Henoch.

Mosè non è il solo dei sacri autori il quale renda testimonianza alla pietà di Henoch. S. Paolo dice che *pel merito della sua fede egli fu trasportato fuori del mondo, e guarentito dalla morte, essendo stato lodato come accetto a Dio* (4). L'autore dell'Ecclesiastico dice che questo santo patriarca *fu trasportato nel paradiso, onde un giorno riconduca le nazioni alla penitenza* (5). Altrove egli dice che *non si vide mai uomo simile ad Henoch che fosse da terra rapito* (6). L'autore del libro della Sapienza sembra averlo avuto di mira in queste parole: *Perchè ei piacque a Dio fu amato da lui; e perchè tra i peccatori viveva, altrove fu trasportato. Fu rapito affinchè la malizia non alterasse il suo spirito, o la seduzione non inducesse l'anima di lui in errore .... Sta-*

(1) *Genes.* v. 23. — (2) Cioè 3175 anni circa prima dell'era cristiana volgare secondo il calcolo che noi stabiliremo in appresso. — (3) *Gen.* v. 22. ויתהלך הנוך את האלהים. Εὐηρέστησε τῷ Θεῷ. *Vide et Joseph et Eccli.* XLIV. 16. *et Sap.* IV. 10. *Heb.* XI. 5. — (4) *Hebr.* XI. 5. — (5) *Eccl.* XLIV. 16. — (6) *Eccli.* XLIX. 16.

gionato egli in breve tempo compiè una lunga carriera; conciossiachè era cara a Dio l' anima di lui; per questo egli si affrettò di trarlo di mezzo alle iniquità (1). Finalmente s. Giuda nota che Henoch ha profetizzato o vaticinato dicendo: *Ecco che viene il Signore con le migliaia de' suoi santi a far giudizio e condannare tutti gli empii* (2). Egli ha minacciato il giudizio di Dio agli scellerati che vivevano al suo tempo e che macchiavano la terra coi loro delitti. Il libro delle Costituzioni apostoliche (3) mette Henoch nel numero dei patriarchi che Dio ha stabiliti fin dal principio per condurre e per istruire il suo popolo.

Culto di Henoch.

Quantunque il patriarca Henoch sia in uno stato in cui la grazia lo conferma, e non sia soggetto alla colpa, come noi siamo, viaggiatori in questa vita (4); tuttavia la Chiesa non gli ha tributato un culto pubblico, non più che ad Elia, che si suppone essere nel medesimo stato. Ben è vero che si trova il suo nome notato in alcuni calendarii nel terzo giorno di gennajo; ma pare che si avesse di mira principalmente di onorare il suo rapimento al Cielo, anzichè di rendergli un culto religioso. Si dice che i cristiani dell' Etiopia celebrino una specie di festa in suo onore, che essi appellano *il sabbato di Henoch*, come se volessero con ciò onorare la settima generazione del genere umano nella di lui persona con un istituto somigliante ad un dipresso a quello del settimo giorno della creazione, che gli Ebrei onorano col riposo del sabbato.

Henoch conosciuto dai Gentili.

Perfino i popoli Gentili ebbero qualche cognizione di Henoch e del suo zelo per la pietà. Raccontano essi (5) che ai tempi di un cotale nominato *Annac*, il quale visse più di trecento anni, i popoli di Icone e gli altri popoli dei dintorni consultarono l' oracolo, il quale loro rispose che essi morirebbero tutti quando Annac fosse uscito dal mondo. Questa risposta immerse nella costernazione tutto il paese; ed i pianti dei popoli furono così copiosi che passarono in proverbio; giacchè si dice *piangere Annac* per dire *piangere amaramente* e darsi in preda a un

(1) *Sap.* IV. 10. — (2) *Judæ* ℣. 14. 15. — (3) *Constit. Apostol. lib.* VIII. c. 5. — (4) *August. lib.* VI. *operis imperfecti contra Julian.* c. 30. *Hoc eis Dei gratia credimus esse concessum, ne haberent unde dicerent, Dimitte nobis debita nostra.* — (5) *Stephan. de Urbib. in Iconium.*

gran dolore. Dopo la sua morte accadde il diluvio di Deucalione, e tutto il paese fu inondato dalle acque. In tal guisa si adempì l'oracolo. Si scorge a traverso all'oscurità di questa favola 1.° il nome di Henoch, od *Hanoch,* come lo pronunciano gli Ebrei; 2.° la sua età di più di trecento anni; e 3.° il diluvio universale accaduto sotto Noè suo pronipote.

Altri raccontano [1] l'origine del proverbio *piangere Annac,* od *Hannac,* o *Chanac* in diverso modo. Chanac era un antico re della Frigia, il quale avendo preveduto che il diluvio era prossimo rannò tutto il popolo nel tempio per supplicar Dio a distornar questo flagello. Le loro preghiere furono sì fervide e le loro lagrime sì copiose, che diedero origine al proverbio di cui parlato abbiamo; ma esse non furono abbastanza efficaci per deviare la sventura da cui erano minacciati; onde sopravvenne il diluvio, che fece tutti perire.

ARTICOLO II.

Del rapimento di Henoch.

Motivi di coloro che contestano il rapimento di Henoch.

Le parole di cui Mosè si è giovato per notare il trasporto di Henoch fuori del mondo dieder luogo a varii quesiti. Si domandò se egli era morto, o se era ancora in vita; se era nel mondo, o fuori del mondo; se godeva della beatitudine, o se si trovava solo in uno stato di pace e di riposo, aspettando la sua morte che dee porlo nel godimento della felicità dei beati. Mosè [2] dice semplicemente: *E camminò con Dio, e disparve, perchè il Signore lo rapì,* ossia lo trasportò: *Quia tulit eum Deus.* Si tratta qui di sapere se queste ultime parole significhino una morte naturale, od un trasporto miracoloso, qual è quello di Elia. Ecco le ragioni addotte da coloro i quali pretendono che l'autor sacro abbia parlato di una morte ordinaria.

Primiermente la Scrittura si serve spesso di espressioni somiglianti per significare la morte. Elia per esempio dice al Signore: *Prendi l'anima mia;* io ho vissuto abbastanza; *non son io qualche cosa di meglio dei padri*

(1) *Vide Suidam in Hannaco, et Hermogen. in Phrygiis.* — (2) *Gen.* v. 24. ואיננו כי לקח אתו אלהים.

miei (1): ora egli con queste parole altro non domandava che di morire come i suoi padri: *Petivit animæ suæ ut moreretur*. Giobbe, parlando di coloro i quali muoiono di una morte precipitosa, dice: *Qui sublati sunt ante tempus* (2): che furono rapiti innanzi tempo. Ed altrove: *Non so io quanto tempo ancor durerò, e se dopo breve spazio verrà a prendermi il mio Creatore* (3). E Gesù figliuolo di Sirach: *L'anima del fornicatore sarà tolta dal numero dei viventi* (4). Ed il Salmista: *Iddio riscatterà l'anima mia dal potere dell' inferno, quando egli mi prenderà* (5). Ed altrove: *Consultarono di por le mani sulla mia vita* (6). E di nuovo: *Mi prendesti per la mia destra, e secondo la volontà tua mi conducesti, e con onore mi accogliesti* (7). Ed in Ezechiele il Signore dice: *Io repentinamente ti tolgo quel che più amano gli occhi tuoi*, cioè farò morire la tua moglie, *e non ti batterai il petto, nè piangerai, nè darai libero corso alle tue lagrime* (8). Ed altrove (9): *E verrà contro l' Egitto la spada . . . e ne sarà menata via la moltitudine*. E di nuovo (10): *Il peccatore veramente per colpa sua è rapito*: egli è morto nel suo delitto, od in punizione del suo delitto. Giona: *Prendi la mia anima* (11); ritirami dal mondo. Da tutte queste espressioni, e da molte altre simili che si potrebbero citare, ne consegue, dicon essi, che quel modo di dire: *prendere alcuno*, o *prender l' anima di qualcheduno*, significa propriamente trarlo dal mondo con una morte naturale o violenta. Quelle parole: *non apparve più*, o secondo l' ebraico: *non fu*, o *non esistette più*, si prendono nello stesso senso in molti luoghi della Scrittura. Per esempio: *Il fanciullo non si vede, e io dove andrò* (12)? *E l' uno dei dodici non è più* (13). *Giuseppe non è più, e Simeone è in catene* (14). E Giobbe: *E occhio d' uomo non mi vedrà; gli occhi tuoi sopra di me, e io più non sarò . . . Io dormirò nella polvere, e se al mattino mi cercherai, io più non sarò* (15). *Si sono alzati in alto per poco tempo . . . saran tolti via* (16). *E un pò*

(1) 3. *Reg.* XIX. 4. — (2) *Job* XXII. 16. — (3) *Id.* XXXII. 22. — (4) *Eccl.* XIX. 3. *Tolletur de numero anima ejus.* — (5) *Psalm.* XLVIII. 16. — (6) *Id.* XXX. 14. — (7) *Id.* LXXII. 24. — (8) *Ezech.* XXIV. 16. — (9) *Id.* XXX. 4. — (10) *Id.* XXXIII. 6. — (11) *Jonas* IV. 3. — (12) *Genes.* XXXVII. 30. — (13) *Id.* XLII. 13. — (14) *Ibid.* 36. — (15) *Job.* VII. 8. 21. — (16) *Id.* XXIV. 24.

di pazienza, e il peccatore più non sarà, e cercherai del luogo dove ei stava, e nol troverai [1] ... *E passai, ed ei più non era* [2]. *Saran chiamati alla perdizione dall' ira che li consuma, ed ei più non saranno* [3]. Saadia, autore della versione arabica, traduce: *Henoch morì* [4]. Da tutto ciò si pretende di conchiudere che le parole di Mosè non esprimono l' idea di un rapimento miracoloso, poseiachè si veggono così spesso adoperate per indicare la morte naturale.

S' aggiunga esser vero che nel riferire il trasporto di Elia, l' autore sacro si serve della stessa parola: *Andarono a trovar Eliseo i figliuoli dei profeti* ... e gli dissero: *Non sai tu come oggi il Signore ti torrà il tuo padrone* [5]? Ed Elia dice ad Eliseo: *Chiedi quello che vuoi ch' io faccia per te prima ch' io ti sia tolto* ... *Se tu mi vedrai quando io sarò rapito a te, ti sarà dato quello che chiedi* ec. Ma se queste parole non portan seco l' idea d' un rapimento miracoloso, le altre circostanze della storia fanno bastantemente conoscere la maniera sovrannaturale con cui fu rapito Elia: ci si dice che il suo rapimento era stato rivelato agli altri profeti prima che accadesse; che il Signore lo rapì pieno di vita; che Elia nel salire in alto lasciò cadere il suo mantello; che i figliuoli dei profeti vollero andare a cercare il lor maestro per tema che lo Spirito di Dio non lo avesse trasportato in qualche luogo remoto del deserto. Essi in fatto lo cercarono, ma inutilmente e contro il parere di Eliseo. Non eravi dunque alcun dubbio che egli non fosse stato rapito ancor vivo, ma si osserva che nulla noi leggiamo di simile in ciò che Mosè ci racconta di Henoch.

Si pretende anche di poter trovar un appoggio nella testimonianza dell' autore del libro della Sapienza. Egli dice che quando il giusto morisse di una morte precipitosa, egli si troverebbe in grembo al riposo, perchè la prudenza dell' uomo gli tien luogo dei capelli canuti. E bentosto egli aggiunge: *Perchè ei piacque a Dio, fu amato da lui; e perchè tra i peccatori viveva, altrove fu traspor-*

(1) *Psal.* XXXVI. 10. — (2) *Ibid.* 36. — (3) *Id.* LVIII. 14. — (4) تُوُفِّيَ *defunctus est.* — (5) 4 *Reg.* II. 3. 5. 9. *et seqq.*

tato. Fu rapito affinchè la malizia non alterasse il suo spirito, o la seduzione non inducesse l' anima di lui in errore ... Stagionato egli in breve tempo compiè una lunga carriera... Il giusto morto condanna gli empii che vivono ... Vedranno la fine dell' uomo saggio, e non comprenderanno quali sieno stati i disegni di Dio sopra di lui (1). Tutte queste espressioni, si dice, convengono ad Henoch, e l' autore sembra alludere al testo di Mosè con quelle parole: *Perchè il giusto piacque a Dio, fu amato da lui, e perchè tra i peccatori viveva, altrove fu trasportato.*

Si insiste anche su quelle parole di Gesù figliuolo di Sirach, autore dell' Ecclesiastico, che si traducono nel seguente modo, accoppiando il senso del greco a quello della Volgata: *Henoch fu caro a Dio, e fu trasportato (nel paradiso) per predicare alle genti la penitenza* (2). Queste parole *nel paradiso* non si leggono nel greco; ma si dice che avendole la Chiesa ricevute ed autorizzate fin da principio, adottando la versione latina in cui si trovano, e di cui si serve anche al presente, essa ha per conseguenza approvato anche la opinione la quale ritiene che Henoch sia veramente morto; giacchè sappiamo che il paradiso è chiuso ai vivi, e che il nome di paradiso adoperato tutto solo significa *il cielo*, od il luogo in cui le anime dei santi sono unite dopo la morte. Così Gesù Cristo disse al buon ladrone: *Oggi sarai meco in paradiso* (3); e s. Paolo dice che *fu rapito in paradiso* (4); e Gesù Cristo nell'Apocalisse afferma che darà al *vincente a mangiare dell' albero della vita che è in mezzo al paradiso* (5). Quando si parla del paradiso terrestre, o di un semplice orto, si congiungono ordinariamente al vocabolo *paradiso* alcune voci che ne determinano la significazione in questo senso.

Si pretende anche che alcuni Padri abbiano insegnato, almeno in una maniera implicita, che il patriarca Henoch era morto. S. Ambrogio (6) afferma che Henoch ha trasportato il suo tesoro nel cielo, e gli applica il passo

(1) *Sap.* IV. 10 *et seqq.* — (2) *Eccli.* XLIV. 16. Ἐνὼχ εὐηρέστησε Κυρίῳ, καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς. — (3) *Luc.* XXIII. 43. — (4) 2 *Cor.* XII. 4. — (5) *Apoc.* II. 7. — (6) *Ambros. Epist. Class.* I *ep.* 38. *n.* 7. *Dives Henoch, qui quod habuit secum transtulit, et omnem illum bonitatis suæ censum cœlestibus intulit receptaculis.*

della Sapienza or ora citato: *Raptus est, ne cor ejus malitia mutaret.* L'antore delle Ricognizioni di s. Clemente (1) dice che essendosi Henoch renduto accetto a Dio, fu trasportato nell'immortalità: *ad immortales transtulit.* S. Cipriano nel suo trattato della *Mortalità* afferma che Henoch ha meritato di esser tratto dalla contagione di questo mondo per una grazia singolare; che Salomone nel libro della Sapienza ha parlato della morte immatura dei giusti come di un favore di Dio. Anche s. Girolamo dice (2) che egli è trasportato nel Cielo e nutrito del pane celeste; ed altrove (3), che egli salì al Cielo con Gesù Cristo. S. Atanasio (4) assicura che egli fu trasportato nel paradiso.

Molti rabbini (5) spiegano il testo di Mosè colla morte naturale di Henoch; Calvino li segue: s. Cipriano, s. Ambrogio ed alcuni commentatori cattolici, come Giansenio, Menochio, Mariana ed altri, vogliono che l'antor della Sapienza parli di Henoch, od almeno che faccia allusione alla sna storia, allorquando descrive la morte del giusto rapito al mondo durante la sua giovinezza. Ecco ciò che si reca di più probabile in favore dell'opinione la quale stabilisce che Henoch sia morto di morte naturale.

Prove del rapimento di Henoch.

Ma le prove del sentimento contrario non sono meno solide. Si confessa che il testo di Mosè non porta seco necessariamente l'idea di un rapimento miracoloso e del trasporto di un uomo vivo in un altro mondo, nel Cielo, od in nn luogo del mondo che sia ignoto ed inaccessibile ai mortali. Ma quando si paragona ciò che egli dice di Henoch con ciò che racconta degli altri patriarchi, si scorge agevolmente che egli vuol distinguere la maniera con cui Henoch è uscito dal mondo, da quella con cui ne uscirono tutti gli altri patriarchi. Egli nota primieramente la santa sua vita, che lo ha renduto accetto a Dio, e poscia il sno rapimento. *Tulit eum Deus;* e siccome le sne parole potrebbero ancora essere equivoche, aggiunge: *non apparve più;* non si vide più sulla

(1) *Recognit. l.* IV. *n.* 12. — (2) *Hieronym. Ep. ad Pammach. ep.* 61. *p.* 184 *antiq. edit.* — (3) *Id. in Amos* IX. — (4) *Athanas. orat. de patrib. et prophet.* — (5) *Abenezra, Salomon-Iarchi, Mendelssohn et alii apud Manasse-Ben-Israel, lib. de Fragilit. hum. sect.* 12. *art.* 7.

terra: per insinuare che egli viveva e che esisteva fuori del mondo.

L'Ecclesiastico è favorevole al sentimento che stabilisce essere Henoch stato trasportato ancor vivo, assai più che al sentimento contrario, sia che si legga nel suo testo colla Volgata *nel paradiso*, sia che no. I vocaboli di cui si serve per notare la partita di lui dal mondo sono gli stessi di quelli di Mosè; e non sono i termini ordinarii per significare la semplice morte di un uomo. La giunta *nel paradiso* può significare due cose, od il Cielo in cui esistono i beati dopo la loro morte, od il paradiso terrestre. In quest' ultimo senso essa non può convenire ad Henoch nella supposizione che egli sia morto di morte naturale; giacchè i santi non sono mandati nel paradiso terrestre dopo la loro morte. Quanto al senso primiero, gli antichi Padri non credettero che lo stato in cui la Chiesa suppone Henoch ed Elia fosse contrario alla lor dimora nel Cielo, come più sotto vedremo. Molti fra essi dichiararono chiaramente che Henoch era nel Cielo, e che vi era entrato con Gesù Cristo, quantunque supponessero che fosse stato tolto dal mondo mentre era ancor vivo.

Confessiamo che l'autore del libro della Sapienza allude a ciò che dice Mosè del rapimento di Henoch, allorquando egli parla della morte del giusto rapito immaturamente; ma nulla ci obbliga a credere che egli abbia voluto parlar direttamente della morte di Henoch. Trattandosi di un giusto rapito nel fiore della sua età, era naturale l' applicare ad esso ciò che dice Mosè di Henoch rapito in una età poco provetta in paragone degli altri uomini anteriori al diluvio, i quali vivevano ottocento in novecento anni, mentre Henoch non ne aveva vissuti che trecentosessantacinque.

Finalmente s. Paolo dice espressamente che *Henoch per la fede fu trasportato perchè non vedesse la morte* (1); ed aggiunge che *esso non fu trovato perchè trasportollo altrove Iddio*. Il rapimento di Henoch ancor vivo dee dunque essere ritenuto come un articolo di fede.

La maggior parte dei Padri greci e latini e degli autori ebrei insegnarono che Henoch era ancor vivo ed in

(1) *Hebr.* XI. 5.

un luogo di delizie. I parafrasti caldei hanno creduto che vivo come era fosse stato rapito al Cielo. Jonathan, figliuolo di Uziel, dice che *Henoch ha cessato di essere fra gli abitanti della terra, perchè fu sottratto, e salì al Cielo per ordine di Dio* (1). Onkelos è ancor più preciso: *Egli non apparve più, e il Signore non lo fece morire.* Il rabbino Hiskuni (2) ed alcuni altri credono che egli fosse rapito in corpo ed in anima, e che debba tornare nel mondo nel tempo della redenzione. Il rabbino David-Kimchi (3) vuole che egli si trovi nel paradiso terrestre con Elia; ed afferma essere questo il sentimento dei sapienti della sinagoga e comunemente de' Giudei. Il rabbino Akiba assicura che Dio lo trasse dal mondo, come Elia, in mezzo ad un turbine di fuoco.

S. Gian Grisostomo (4) crede che Henoch fosse rapito col ministero degli angeli: l'autore del trattato della Trinità, fra le opere di s. Ambrogio (5), suppone che Henoch fosse trasportato, come Elia, in un carro di fuoco, cioè, secondo lui, col ministero degli angeli. S. Clemente il Romano nella sua prima epistola ai Corintii (6) dice che Henoch essendosi trovato fedele nell' obbedienza fu trasportato, e che la sua morte non si trova scritta in verun luogo. L'autore delle Costituzioni apostoliche sotto il nome dello stesso s. Clemente (7) dice in due luoghi che Dio non permise che Henoch andasse soggetto alla morte, e lo dice in un passo che contiene la forma della liturgia; ciò che mostra esser questa la comune credenza della Chiesa. S. Ireneo (8) dice che Henoch fu rapito, ed è conservato fino al presente perchè sia il testimonio del giusto giudizio che Dio ha esercitato contro gli angeli apostati.

Tertulliano insegna che Dio ha trasportato Henoch fuori di questo mondo senza farlo soggiacere alla legge comune della morte: *Necdum mortem gustavit, ut æternitatis candidatus* (9). Altrove egli dice (10) che Henoch ed

(1) Walton traduce inesattamente דירי, *abitanti*, del testo caldaico, col vocabolo *generationes* (Drach). — (2) *Vide, si lubet, Drus. de Henoch. t. 1. p. 2. Crit. sac.* — (3) *Comm. in 4 Reg.* II. 1. — (4) *Chrysost. t. 5. Hom.* 138. — (5) *Append. nov. edit. c.* 33. — (6) *Clem. Ep.* I. 11. 9. Οὐχ εὑρέθη αὐτοῦ θάνατος. — (7) *Constit. lib.* v. *cap.* 7. Μὴ ἐάσας θανάτου πεῖραν λαβεῖν *et l.* VIII. *c.* 41. — (8) *Iren. l.* IV. *c.* 16, *et lib.* V. *nov. edit.* — (9) *Tertull. advers. Judæos.* — (10) *Id. de Anima, c.* 51.

Elia furono trasportati, e che la loro morte non si trova perchè essa è differita: *Nec mors eorum inventa est, dilata scilicet.* Essi morranno alla fine dei secoli ond'essere vestiti dell' immortalità. S Cipriano non dubita punto (1) che Henoch non sia ancor vivo. S. Ilario (2) dice che Henoch ed Elia debbono venire avanti la fine del mondo e che saranno messi a morte dall'Anticristo; ond'essi sono ancor vivi.

S. Girolamo scrivendo sopra Amos (3) sembra dire che Henoch sia salito al cielo con Gesù Cristo, accompagnato da Elia e da Mosè, e per conseguenza egli abbia ricevuta la corona dell' immortalità. Ma nello stesso luogo egli dice che vi è salito con s. Paolo, che fu rapito fino al terzo cielo; il che mostra che egli ciò non intendeva precisamente del trasporto del suo corpo immortale nel cielo. Ed in altri luoghi egli sta assolutamente per la sentenza che ritiene essere Henoch ancora in vita. « Henoch » ed Elia, dice egli, furono trasportati nel loro carro; » essi non sono ancora morti, quantunque sieno già abi» tatori del paradiso: » *Necdum mortui et paradisi jam coloni, habent membra cum quibus rapti sunt et translati* (4). Egli afferma d' altronde che questi due profeti saranno messi a morte alla fine del mondo (5), come è notato nell'Apocalisse (6).

L'autore del Commento sopra s. Paolo, che è stampato fra le opere di s. Ambrogio (7), dice anch'esso che Henoch ed Elia saranno messi a morte durante la persecuzione dell' Anticristo, e che i loro cadaveri saranno gittati nella pubblica piazza alla vista di tutto il popolo infedele. S. Ambrogio, di cui si è citato un passaggio, ove sembra dire che Henoch sia morto e salito al Cielo, nota chiaramente che ci lo crede vivo, poichè gli dà per compagno Elia, il cui rapimento mentre era ancora vivo non va soggetto a difficoltà di sorta alcuna (8). Quando s. Ambrogio li mette amendue nel Cielo, non fa nulla che non sia stato fatto da altri, come già si è potuto osservare. In un altro luogo nota con bastevol chia-

(1) *Cyprian. ceu alius de Montib. Sinæ et Sion contra Judæos.* — (2) *Hilar. in Matth. c.* 20. — (3) *Hieron. in Amos.* IX. — (4) *Ep.* 61 *adversus errores Joan. Jerosol. Vide et l.* III. *contra Pelag. Hanc communem mortem, qua et bruta solvuntur animalia, Henoch et Heliam nondum vidisse cognoscimus.* — (5) *Ep.* 147 *ad Marcell. p.* 347 *vet. edit.* — (6) *Apoc.* XI. 3 *etc.* — (7) *Ambrosiast. in* 1. *Cor.* IV. 9. — (8) *Ep.* 38. *n.* 7.

rezza che Henoch non era morto, perchè dice che il suo trasporto era una figura od una profezia della risurrezione del Salvatore, che è immortale, ed è salito al Cielo col suo corpo: *Henoch vero nomme manifestum pietatis dominicæ et divinitatis indicium est, eo quod nec mortem senserit Dominus, et ad cœlum remeaverit, cujus generis auctor raptus ad cœlum est* (1)? S. Gregorio il Grande dice (2) che il trasporto di Henoch ed il rapimento di Elia sono figure dell' ascensione di Gesù Cristo; maniera di parlare frequente agli scrittori ecclesiastici.

S. Agostino (3) non dubitava che Henoch non fosse stato trasportato mentre era ancora in vita; che non vivesse ancora scevro da tutti gli attacchi delle malattie e degli incomodi della vecchiezza; che alla fine non dovesse tornare nel mondo e pagarvi il tributo che la natura ha imposto a tutti gli uomini di morire per risuscitare all' immortalità. Altrove egli afferma (4) che Henoch ed Elia non sono ancor rivestiti dell' immortalità, quantunque sieno vivi in un corpo che non va soggetto ad alcun bisogno di nutrimento; che essi sono sostenuti dalla stessa forza che sostenne Elia ne' quaranta giorni che egli passò senza mangiare; o se essi mangiano, il fanno come Adamo il faceva nel paradiso terrestre prima che fosse caduto nella disobbedienza. Finalmente egli crede essere probabilissimo che essi sieno stati trasferiti nel giardino di Eden, in cui ci mostrano ciò che avrebbero provato Adamo ed Eva se avessero saputo conservarvisi colla loro sommissione agli ordini di Dio. Dopo queste autorità è inutilissimo l' ammucchiare una moltitudine d' altri passi per chiarire che Henoch fu trasportato in una maniera portentosa; che esso è ancor vivo; e che gode di una beatitudine anticipata aspettando la morte che egli dee soffrire prima dell' estremo giorno per essere poscia accolto nella beata immortalità.

In qual luogo Henoch fu trasportato?

Una sola difficoltà ci resta ad esaminare: resta a sapersi in qual luogo Henoch sia stato trasferito. Si è già veduto che il sentimento degli antichi era diviso intorno a tale quistione. Gli uni lo pongono nel Cielo,

(1) *Ambros. in Luc. l.* III. *ad fin. t.* I. — (2) *Gregor. Magn. Homil.* 29 *in Evang. n.* 6. — (3) *Aug. de Genes. ad litteram lib.* IX. *c.* 6. — (4) *Aug. lib. de Peccatorum meritis c.* 3.

gli altri nel paradiso terrestre, ed altri non vorrebbero che si dessero spiegazioni su questa materia, e si perdesse il tempo in quest' esame che essi credono inutile e superfluo, posciachè non esiste alcuna autorità certa che possa occupar la nostra mente in tale ricerca. La versione latina del libro dell' Ecclesiastico riferisce che egli fu trasportato nel paradiso; ma gli esemplari greci, i quali tengon luogo del testo originale di questo libro, non riconoscono quelle parole *in paradisum;* e quand' anche le ammettessero, rimarrebbe ancora una grave difficoltà per sapere se sia d' uopo intenderlo del Cielo o del paradiso terrestre.

S. Ireneo (1) riferisce che i discepoli degli apostoli avevano insegnato che Henoch ed Elia vivevano nel giardino dell' Eden, ove i nostri primi padri erano stati posti fin dal principio, e che essi dovevano rimanervi sino alla fine del mondo, godendo di una specie di immortalità anticipata: *Ibi manere eos qui translati sunt usque ad consummationem, coauspicantes incorruptelam.* Questa sentenza che proveniva dai discepoli degli apostoli si è assai diffusa nella Chiesa. L' autore delle Quistioni agli ortodossi, che sono fra le opere di s. Giustino martire (2), dice che i santi personaggi che il nostro Salvatore risuscitò nel tempo della sua morte e che apparvero a molti nella santa città (3), vivono ancora al presente nel paradiso terrestre con Henoch e con Elia, aspettando con essi la risurrezione generale, che ci farà tutti passare ad uno stato di perfetta immortalità.

S. Agostino, per quanto fosse sempre riservato nelle quistioni dubbiose, sembra tuttavia assicurare che Henoch ed Elia furono trasportati nel paradiso terrestre, e che essi vi si nutrono del frutto dell' albero della vita, che loro dà il poter vivere senza essere sottomessi alla necessità di morire: *Nam quo eos credendum est fuisse translatos, nisi ubi est ipsum vitæ lignum, unde illis sit potestas vivendi, nec ulla moriendi necessitas* (4)? godendo in questo luogo di delizie del privilegio di cui godeva Adamo nello stato d' innocenza, e di cui avrebbero goduto tutti i suoi discendenti, se il primo uomo non

(1) *Iren. l.* v. *contra hæres. c.* 5. — (2) *Auct. Quæst. ad orthodox. q.* 85. — (3) *Matth.* XXVII. 52. 53. — (4) *Aug. contra Julian. l.* 6. *c.* 30.

fosse caduto nella prevaricazione, e con ciò nella necessità di morire. Egli aggiunge che in questo stato Dio ha loro, come pare, accordata la grazia di non peccare; in guisa che non sono al par di noi nella necessità di dire: *Perdonateci i nostri peccati*. Questo dottore (1) non era però talmente persuaso che Henoch ed Elia fossero nel paradiso terrestre, che non riguardasse una tale quistione come problematica al par di molte altre che si possono agitare, e sulle quali possiamo esercitarci senza scemare in nessuna parte la fede. *Noi crediamo*, dice egli, *che essi sieno ancora in vita negli stessi corpi che seco portarono in nascendo; ma ci è permesso di ricercare se essi sieno nel paradiso terrestre od altrove.*

L'autore che fu pubblicato sotto il nome di s. Isidoro nel trattato della vita e della morte dei santi (2), s. Tomaso (3) e molti altri (4) credono che Henoch ed Elia sieno stati trasferiti nel paradiso terrestre. Ma s. Atanasio (5) afferma che Henoch fu trasportato nel paradiso a cui fu rapito s. Paolo, e nel quale entrò il buon ladrone dopo la morte di Gesù Cristo; e si crede che s. Paolo fosse rapito al Cielo, ed anche il buon ladrone vi entrasse con Gesù Cristo risuscitato. S. Ambrogio (6) dice che Henoch trasportò le sue ricchezze nei tesori del Cielo. S. Girolamo (7) assicura che Henoch ed Elia sono saliti al Cielo con Gesù Cristo, e che sono già abitatori del paradiso; che essi godono della compagnia di Dio; che si nutrono del pane celeste e si saziano della parola di Dio avendo lo stesso Signore per nutrimento: *Vescuntur cœlesti pane, et saturantur omni verbo Dei, eumdem habentes Dominum, quem et cibum.* Finalmente Giuseppe (8) dice che questo patriarca se ne andò verso Dio, d'onde deriva che la sua morte non fu scritta.

S. Gregorio il Grande (9), e dopo lui l'abate Ruperto (10), senza determinare il luogo in cui fu trasportato Henoch, se ne stanno paghi al dire che esso si trova in un luogo

(1) *De Peccato origin. contra Pelag. et Cœlest.* c. 23. n. 27. — (2) *Isid. de vita et morte SS.* c. 3. — (3) *D. Thom.* 1. *part. q.* 102. *art.* 2 *ad* 3, *et* 3 *part. qu.* 49. *art.* 5 *ad* 2. — (4) *Cedren. p.* 8. *Chron. Alex. Beda, de Templo Salom.* c. 19. *p.* 38. — (5) *Athan. de Synodi Nicænæ Decretis, p.* 214. 4. *nov. edit.* — (6) *Ambros. Ep.* 38 *primæ Class.* — (7) *Hieron. in Amos* IX. *et Ep.* 61 *ad Pammach. advers. errores Joan. Jerosol.* — (8) *Joseph. Antiq. l.* 1. *c.* 4. — (9) *Gregor. Homil.* 29 *in Evangel.* — (10) *Rupert. in Genes. l.* III. *c.* 33.

santo della terra, ove gode di una grande quiete di corpo e di spirito, sinchè alla fine del mondo egli torni fra gli uomini e paghi il tributo della morte. Tertulliano crede che Henoch ed Elia sieno fuori del mondo: *De orbe translati, et hoc ipso jam æternatis candidati* (1). S. Gian Grisostomo (2) non vuole che si esamini troppo curiosamente nè in qual luogo nè come Henoch sia stato trasferito; egli dice che ci dee bastare di sapere che Dio lo abbia rapito mentre era ancor vivo, e che lo conservi in un luogo che non è conosciuto che da lui solo. Teodoreto fa la stessa osservazione dicendo: *Bisogna contentarsi di ciò che Dio ci ha rivelato nelle sue Scritture, senza cercare troppo curiosamente ciò che egli ha voluto lasciarci ignorare* (3). Teofilatto ed Ecumenio si esprimono intorno a ciò con molta sapienza: « Noi sappiamo, dicon » essi, che Henoch fu trasportato e che egli era vivo; » ma ignoriamo la maniera ed il luogo della sua trasla- » zione (4) ». E questo è quello che si dee conchiudere da ciò che abbiamo detto finora; perchè quel che s. Ireneo afferma, che i discepoli del Salvatore avevano insegnato che egli era nel paradiso terrestre, potrebbe forse sentire un po' dell' errore dei Millenarii, che fu assai comune nei primi tempi della Chiesa, e che vi era stato diffuso dai Cristiani che avevano abbandonato il giudaismo, i quali si dicevano discepoli degli apostoli, di cui non seguivano sempre troppo fedelmente la dottrina.

Quanto a ciò che dice s. Atanasio, che Henoch ed Elia sono nello stesso paradiso a cui fu rapito s. Paolo ed ove entrò il buon ladrone, sembra che egli lo abbia attinto in s. Ireneo, il quale mette Henoch, Elia e tutti i giusti nel paradiso terrestre; e vuole che anche s. Paolo vi sia stato rapito in ispirito. Origene (5) metteva il paradiso terrestre nel terzo cielo, a cui s. Paolo era stato rapito. S. Ambrogio (6) seguiva in questo Origene. Mosè Barcepha nel suo libro del paradiso terrestre lo pone tra la terra ed il firmamento, e dice che l' anima del buon ladrone vi fu mandata: sentimento che si nota anche in

(1) *Tertull. de Resurrect. carnis c.* 58. — (2) *Chrisost. Homil.* 21 *in Genes.* — (3) *Theodoret. qu.* 45 *in Gen.* — (4) *Theophil. et OEcumen. in Hæbr.* xi. — (5) *Vide Huet. Origeniana, lib.* ii, *qu.* 12. *art.* 7. — (6) *Ambros. de Paradiso c.* 3.

Saveriano ed in Eulogio, che vi pongono le anime dei santi usciti da questo mondo. S. Girolamo nelle sue Quistioni ebraiche sulla Genesi accenna la opinione degli Ebrei (1), i quali pretendevano che il paradiso terrestre fosse stato creato prima del mondo, ciò che suppone che essi lo credevano fuori del mondo; e così, come pare, s. Girolamo e s. Ambrogio hanno voluto intendere quando hanno detto che Henoch ed Elia erano saliti al Cielo; giacchè non è credibile che avessero voluto porre uomini ancor vivi, e che debbono un giorno morire, nel soggiorno dei beati, non destinato che agli angioli ed ai corpi glorificati ed immortali.

ARTICOLO III.

Del ritorno di Henoch nel mondo alla fine dei secoli.

Ritorno di Elia e di Henoch alla fine del mondo notato nell'Apocalisse.

In tutto ciò che noi finora abbiamo detto si è potuto osservare che i Padri assicuravano non solo che Henoch ed Elia erano ancor vivi, ma altresì che un giorno essi comparirebbero di nuovo; che sarebbero uccisi dall'Anticristo, e che finalmente risusciterebbero per godere di una gloria e di una felicità sempiterna. Essi applicavano ad Henoch e ad Elia quelle parole dell'Apocalisse in cui l'angelo avendo detto a s. Giovanni di misurare il tempio e l'altare, e quelli che vi stanno ad adorare, ma di non misurare l'atrio del tempio istesso, perchè fu abbandonato ai Gentili che calpesteranno la città santa per lo spazio di quarantadue mesi, il Signore aggiunge, parlando per bocca dell'angelo: *Ma darò ai due miei testimoni che per milleduegentosessanta giorni profetino vestiti di sacco. Questi sono i due ulivi e i due candellieri posti davanti al Signore della terra. E se alcuno vorrà offenderli, uscirà fuoco dalle loro bocche che divorerà i loro nemici; imperocchè in tal guisa fa d'uopo che sia ucciso chi vorrà far loro alcun male. Questi hanno potestà di chiudere il cielo sicchè non piova nel tempo del lor profetare, e hanno potestà sopra le acque per cangiarle in sangue, e di percuoter la terra con qualunque piaga ogni volta che vogliano. Finito* poi che abbian di

(1) *Hieronym. Quæst. in Genes. lib.* 8, *et Annot. D. Martianai in hunc Hieronym. locum.*

render testimonianza, la bestia che vien su dall' abisso muoverà ad essi guerra, e li supererà e li ucciderà. E i corpi loro giaceranno nelle piazze della città grande, che si chiama spiritualmente Sodoma ed Egitto, dove anche il Signore di essi fu crocifisso. E gente d' ogni tribù, popolo, lingua, nazione vedranno i loro corpi per tre dì e mezzo; e non permetteranno che i loro corpi sien seppelliti; gli abitanti della terra godranno e si rallegreranno sopra di essi; e si manderanno vicendevolmente de' presenti, perchè questi due profeti hanno dato tormento agli abitatori della terra. Ma dopo tre giorni e mezzo lo spirito di vita che vien da Dio entrò in essi. E si alzarono in piedi, e un timore gagliardo cadde sopra chi li vide. E udirono una gran voce dal Cielo che disse loro: Salite quassù. E salirono in una nuvola al Cielo, e li videro i loro nemici (1).

Concordia de' Padri e degli interpreti sul senso di questa profezia dell'Apocalisse.

Il numero de' Padri e degli interpreti che spiegano questo testo come relativo ai due profeti Henoch ed Elia è sì grande, che non si concepisce come si sieno trovati tra i moderni alcuni autori che osarono trattar di chimera il ritorno di Henoch e di Elia che noi aspettiamo alla fine del mondo. Suicer (2) dice che Ravanelle nella sua Biblioteca, sotto il verbo *transferre*, somministra le materie con cui confutare la favola del ritorno di Henoch colle testimonianze dell' antichità. Noi non abbiamo sott'occhio l'opera di Ravanelle; ma abbiamo gli scritti dei Padri e degli antichi autori ecclesiastici, e non ne abbiamo trovato alcuno il quale neghi formalmente questo ritorno: la maggior parte lo affermano in una maniera assai positiva; e quelli i quali seguirono un' altra via nella spiegazione del passaggio dell'Apocalisse, in cui si parla dei due testimonii, congiungono ad Elia Mosè, od Eliseo, o s. Giovanni Battista, tutti personaggi la cui morte è ben notata nella Scrittura, o finalmente Geremia, di cui le sacre carte non raccontano la morte, ma di cui nulla dicono per far supporre che sia ancor vivo. Ora il ritorno di questi grandi personaggi è certamente molto più incredibile di quello di Henoch, il cui rapimento è sì ben espresso in Mosè, e la cui vita posteriore al rapimento

(1) *Apoc.* XI. 1. 2. *etc.* — (2) *Suicer. Thesaur. Eccles. in Henoch. ita et alii ut Drus. in Henoch. et Calviniani.*

istesso non è più dubbiosa dopo che s. Paolo nell' Epistola agli Ebrei disse chiaramente che non era morto: *Fide Henoch translatus est, ne videret mortem* (1).

Quasi tutti gli antichi ed i moderni che hanno scritto commenti sull' Apocalisse, come Andrea di Creta ed Areta vescovo di Cesarea nella Cappadocia (2), Beda, Primasio, Berengaudo, Ambrogio Ansper od Ansberto, Haimone d' Alberstad, Ugo di San-Cher, Dionigi il certosino, Vatable, Viega, Ribera, Cornelio a *Lapide* e gli altri; quelli che han composto espressamente trattati sull' Anticristo, come s. Ippolito martire, Rabano Mauro, Adson abate di Montier-en-Der, Audiouse di Châlons, il cui trattato è compreso nell' *Appendice* del sesto volume della nuova edizione di s. Agostino, e gli altri notano come cosa riconosciuta dagli antichi e giunta infino ad essi per mezzo di una tradizione non interrotta, che l' Anticristo combatterà ed ucciderà i due testimonii Henoch ed Elia, come è scritto nell' Apocalisse; che essi predicheranno la penitenza alle nazioni, coperti di sacco, per milledugentosessanta giorni (3), dopo i quali saranno trucidati in mezzo a Gerusalemme, e lasciati sulla piazza senza sepoltura finchè Dio renda ad essi lo spirito e la vita, e li risusciti.

Tradizione compendiosa sul ritorno di Henoch alla fine del mondo

S. Ireneo (4) dice che Henoch ed Elia sono nel paradiso terrestre, e che vi rimangono *sino alla fine del mondo*. Tertulliano dice che essi sono ancora in vita, ma che debbono un giorno esser messi a morte per estinguere nel loro sangue la vita dell' Anticristo: *Caeterum morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo extinguant* (5). S. Ilario dice che *Mosè* ed *Elia*, che apparvero nella Trasfigurazione del nostro Salvatore, *sono i due profeti che debbono apparire prima della seconda venuta di Gesù Cristo, e che debbono essere uccisi dall'Anticristo secondo s. Giovanni nell'Apocalisse* (6), ciò

(1) *Hebr.* XI. 5. — (2) *Andreas in Apoc.* XI. t. 6. *Biblioth. PP. et Aretas in Apoc.* XI. t. 9. *Biblioth. PP.* — (3) *Apoc.* XI. 3. *etc.* — (4) *Iren. lib.* V. *cap.* 5. Κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. — (5) *Tertull. de Anima*, c. 50. — (6) *Hilar. in Matth.* c. 20. *Hos quidem (Moysen et Eliam) eosdem prophetas duos praevenientes adventum ejus esse intelligimus, quos in Apocalypsi Joannis ab Antichristo perimendos esse dicit, licet variae vel de Henoch, vel de Jeremia, plurimorum fuerint opiniones, quod alterum eorum, sicut Eliam, mori oporteat.*

che ci chiarisce non aver esso creduto che Mosè fosse morto non più di quello che lo fosse Elia; ma egli aggiunge che *molti hanno creduto che questo luogo dell'Apocalisse riguardasse Henoch* o *Geremia*, i quali dovevano essere uccisi come Elia. Ephrem patriarca di Teopoli, o d'Antiochia, citato in Fozio (1), dice che *Henoch, Elia* e *Giovanni Battista* dopo aver vissuto lunghissimo tempo gusteranno finalmente la morte, ma solo per un batter d'occhio, per potere dappoi risuscitare gloriosi. Ma s. Ephrem Siro (2) dice che il Signore per sua misericordia manderà Henoch ed Elia onde opporsi all'Anticristo, per confutare la sua dottrina, per assicurare i buoni contro le sue minacce e la sua crudeltà, e per annunciar loro la prossima venuta del Salvatore.

L'autore del Commento sopra s. Paolo, che passa sotto il nome di s. Ambrogio (3), dice che i santi in tutti i tempi furono esposti alla persecuzione come Henoch ed Elia, che Dio dee mandare alla fine del mondo contro l'Anticristo, e che debbon essere perseguitati e messi a morte come lo nota s. Giovanni nell'Apocalisse: *Quos et persecutiones pati, et occidi, lectio Apocalypsis testatur*. S. Ambrogio (4) dice che la bestia uscita dall'abisso, cioè l'Anticristo, combatterà contro *Henoch* ed *Elia*, che Dio rimanderà al mondo perchè vi rendano testimonianza a Gesù Cristo, come lo insegna s. Giovanni nell'Apocalisse. Alcuni manoscritti ed alcune edizioni aggiungono in questo luogo il nome di s. Giovanni Battista; ma gli autori dell'ultima edizione di questo Padre osservano che non si trova nel maggior numero dei manoscritti. S. Giovanni nell'Apocalisse non parla che di due testimonii, e si sa dal Vangelo che s. Giovanni Battista fu decapitato da Erode; onde il nome di questo santo precursore sembra intruso in questo luogo.

S. Girolamo in una delle sue lettere a santa Marcella (5) riconosce che s. Giovanni nell'Apocalisse nota la futura venuta e la morte dei due profeti Elia ed Henoch.

(1) *Ephrem. Theop. apud Phot. col.* 229. Οὗτοι πολυχρόνιον βίον ἀνύσαντες γεύσονταί ποτε θανάτου κἂν ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ. — (2) *Ephr. Syr. Serm. de adventu Christi et Antichristi.* — (3) *Hilar. Diac. seu Ambrosiaster. in* 1. *Cor.* IV. — (4) *Ambros. in Psal.* XCV. *n.* 10. — (5) *Hieron. ad Marcellam, ep.* 148.

S. Agostino [1] rende testimonianza alla stessa verità, ed è d'avviso che Henoch ed Elia ritorneranno per poco tempo sulla terra onde combattano contro la morte, e paghino il tributo di cui sono debitori alla natura: *Creduntur ad exiguum temporis redituri in has terras, ut etiam ipsi cum morte confligant, et quod primi hominis propagini debetur exsolvant.* S. Gregorio il Grande crede anch'esso che Henoch ed Elia torneranno sulla terra, e sperimenteranno la crudeltà dell'Anticristo nella loro carne mortale: *Henoch et Elias ad mundum revocabuntur, et crudelitatis ejus sævitiam in sua adhuc mortali carne passuri sunt* [2]. Areta vescovo di Cesarea nel suo Commento sull'Apocalisse riconosce *esservi una tradizione invariabile nella Chiesa secondo la quale Henoch dee comparire con Elia* [3]. Egli aggiunge che tanto l'uno quanto l'altro saranno mandati per premunire colla loro testimonianza coloro che allor vivranno, contro i segni ingannatori dell'Anticristo.

L'autore delle promesse e delle predizioni, pubblicato sotto il nome di s. Prospero [4], insegna che siccome Mosè ed Aronne furono spediti a Faraone, così Dio manderà contro l'Anticristo Henoch ed Elia. Noi chiuderemo questa tradizione colle testimonianze di Cedreno [5], di Filippo il Solitario [6] e di s. Giovanni Damasceno [7], che tutti concordano colle sentenze dei Padri che abbiamo citati. S. Giovanni Damasceno afferma che Henoch ed Elia verranno per opporsi all'Anticristo, e per ricondurre i cuori dei padri verso i lor figliuoli, ossia per unire la Sinagoga colla Chiesa, i Cristiani coi Giudei; che dopo saranno uccisi dall'Anticristo, ed allora il Signore discenderà dal Cielo nella sua maestà, vestito della nostra natura così come gli apostoli lo videro salire al Cielo nel giorno della sua gloriosa ascensione.

Diverse opinioni di alcuni interpreti sui due testimonii notati nell'Apocalisse.

Malgrado di questa moltitudine di testimonii che noi abbiamo citati per provare che Henoch ed Elia sono i due testimonii notati nell'Apocalisse, noi non pretendiamo tuttavia di formarne un articolo di fede ricevuto general-

(1) *Aug. contr. Julian. l.* VI. *c.* 30. — (2) *Gregor. Magn. in c.* 18. *Job. Vide et in Ezech. l.* 1. *Hom.* 12. *n* 7. 8. 9. — (3) *Aret. Cæsar. in Apoc.* XI. *l.* 9. *Biblioth. PP.* — (4) *Prosper. seu alius de Promissionib. etc. c.* XIII. — (5) *Cedren. p.* 204. — (6) *Philippus Solitar. Dioptr. rei Christ. in Bibl. PP. t.* 21. — (7) *Joan. Damasc. l.* IV. *c.* 27.

mente da tutti i fedeli: è questo un sentimento teologico da cui è permesso di allontanarsi senza mancare perciò alla reverenza dovuta ai Padri e ad un gran numero di autori ecclesiastici che hanno seguito questa opinione. È permesso di allontanarsene, ma col rischio di smarrirsi. Alcuni (1) hanno creduto che i due testimonii citati in s. Giovanni fossero Mosè ed Elia, la legge ed i profeti; altri (2) i due Testamenti, l'Antico ed il Nuovo, ed i dottori ed i predicatori dell'uno e dell'altro. Alcazar vuole che sieno Mosè ed Elia, che indicano, l'uno la sapienza e l'altro lo zelo della primitiva Chiesa, e rendono testimonianza a Gesù Cristo, Mosè colla sua sapienza tutta divina, ed Elia colla sua santità e col suo zelo. Vittorino (3) vescovo di Petau dice che gli uni credevano che i due testimonii fossero Elia ed Eliseo, od Elia e Mosè; ma è noto che Eliseo e Mosè sono morti: la morte di Geremia non si legge nei sacri libri; e tutti i nostri antichi, aggiunge quest' autore, hanno detto che il secondo testimonio era Geremia. Si è già veduto che Ephrem patriarca d'Antiochia metteva tre testimonii invece di due; cioè Henoch, Elia e Giovanni Battista. S. Ilario ciò intende di Mosè e di Elia, quantunque confessi che altri ciò intendevano di Henoch o di Geremia. Gagnée, Catarino, Maldonato (4), l'abate Gioachimo ed alcuni dei nostri ultimi interpreti stanno essi pure per Mosè e per Elia. Altri hanno creduto che le parole dell'Apocalisse riguardassero il passato e non il futuro, e che i due testimonii fossero il Signor nostro Gesù Cristo e s. Giovanni Battista. S. Antonino, Lirano ed Aureolo (5) ciò spiegano di papa Silvestro e di Menna patriarca di Costantinopoli, i quali si opposero ai tentativi dell' eresiarca Eutichete. Tutte queste varietà di sentimenti mostrano la libertà con cui si poterono sempre proporre le proprie congghietture sul passo citato dell'Apocalisse; ma nello stesso tempo mostrano i traviamenti ai quali possiamo esporci allontanandoci dalla comune opinione.

Alcuni dei nostri interpreti moderni supponendo che vi sarebbe un lungo intervallo tra la conversione de' Giu-

(1) *Arias Montanus et alii.* — (2) *Pannonius.* — (3) *Victorin. Petav. l.* 3 *Biblioth. PP.* — (4) *Maldonat. in Matth.* XVII. — (5) *Ita Ubertinus et Michael, et Eitsginher in Pentuplo.*

dei e la fine dei secoli, hanno preteso che Elia e Mosè sieno i due testimonii notati nell'Apocalisse, e che Henoch sarebbe riservato per la fine dei secoli. Ma l' intima connessione che l'Apocalisse mette tra la missione dei due profeti e la venuta del sovrano Giudice non permette di ammettere una tale distinzione. Quest' è ciò che si oppose ad uno di essi in un colloquio in cui egli pretendeva di rovesciar l' argomento che si cava da quest' intima connessione contro il prolungamento della durata dei secoli. « Non concepite voi, diceva egli, che » può venire un tempo in cui Dio giudichi la causa dei » suoi servi calunniati e manifesti la loro innocenza? » Ecco il giudizio che si trova intimamente legato colla » missione dei due testimonii dell'Apocalisse, che noi » crediamo essere Mosè ed Elia; e non è questo l' e» stremo giudizio. Concediamo, gli si rispose, che Dio » possa così giudicare la causa de' suoi servitori, e sap» piamo che voi avete proposta questa interpretazione in » una delle vostre opere: sappiamo che si è fatto di più; » che si cangiò l' espressione del sacro testo in una ver» sione per mettervi questa. Nel cap. XI dell'Apocalisse, » ℣. 18: *Advenit .... tempus mortuorum judicari*, in» vece di tradurre letteralmente, *il tempo è venuto di* » *giudicare i morti*, si disse, *il tempo è venuto di ren*» *der giustizia ai morti*. È forse permesso di cangiare » così le espressioni del testo sacro per fargli dire ciò » che più talenta? Eh no, rispose egli, non bisogna mutar » le espressioni del testo, ma spiegarle. A maraviglia, » si replicò; ma se le espressioni del testo hanno biso» gno di essere spiegate onde essere ridotte a questo » sentimento, dicono adunque da se medesime più di » esso. Confesso, soggiunse egli, che esse avranno un » secondo compimento più perfetto nell' ultimo giudizio. » Ma questo giudizio (così continuossi il ragionamento) » è strettamente legato colla missione dei due testimonii » che debbono precederlo: vi sarà dunque anche allora » una seconda missione dei due testimonii: quali saranno » essi? Voi sapete, disse egli, che mettendo Mosè con » Elia in questo primo tempo, noi rimettiamo alla seconda » epoca Henoch. Eccone uno, si soggiunse; ove è l' al» tro? Potrebbe darsi, rispose egli, che ve ne fosse un

» altro. Noi non ragioniamo, gli venne detto, intorno a » delle possibilità; chiediamo dei fatti costanti. Ecco un » profeta; ove è l'altro? Potrebbe darsi, rispose egli, » che ve n' abbia un altro ». Essendo così l' obbiezione rimasta senza alcuna replica, la controversia non fu spinta più oltre; ed i nostri lettori conosceranno bastevolmente le conseguenze che ne risultano. Facciamo fine.

Conclusione di questa dissertazione.

Da tutto ciò che abbiamo detto in questa dissertazione si può conchiudere, 1.° che quando fosse vero che non si possa inferire dalle proprie parole di Mosè che Henoch fu trasportato ancor vivo in un altro mondo, e che vive ancora al presente, pure l' autorità di s. Paolo e la tradizione della Chiesa, la quale ci insegna che esso non è morto, debbono far sì che riguardisi questo sentimento come un articolo di fede; 2.° che la pietà e la virtù del patriarca Henoch non sono per nulla dubbiose, checchè ne abbiano potuto dire alcuni rabbini; e che esso è al presente in uno stato in cui non è esposto ad offendere Dio, quantunque viva ancora in un corpo soggetto alla morte; 3.° che non essendo i Padri e gli interpreti concordi pel luogo in cui Henoch fu trasportato, il più saggio partito è quello di imitar Teodoreto e s. Gian Grisostomo coll' astenersi dal volere scoprire ciò che piacque a Dio di lasciarci ignorare; 4.° che finalmente per quanta libertà la Chiesa latina lasci agli interpreti sul senso che si dee dare al passo dell'Apocalisse riguardo alla venuta dei due testimonii che debbono comparire alla fine dei secoli, bisogna confessare che il sentimento che lo spiega della venuta di Henoch e di Elia sulla terra la vince di molto su tutte le altre spiegazioni e per l' antichità e pel merito e pel numero degli autori che lo sostengono.

DISSERTAZIONE

SUI GIGANTI (*)

Stato della quistione che ci proponiamo di esaminare in questa dissertazione.

Nulla ci ha nella antichità di più celebre quanto ciò che raccontasi dei giganti. I poeti, gli storici, gli autori sacri ed i profani la tradizione di tutti i popoli, i monumenti più antichi rendono testimonianza dell' esistenza di quegli uomini famosi che furono il terrore dei loro secoli per la altezza straordinaria della loro statura e per l'eccesso della loro forza ed audacia. Siccome si ama con trasporto il maraviglioso, e piace di accrescere quegli oggetti che tengono già del grande e del singolare, così i poeti e spesso anche gli storici hanno talmente esagerata questa materia, che si stenta a ridurla ne' suoi legittimi confini, a sceverare in essa il vero dal falso ed a far ricredere certi spiriti diffidenti, i quali per timore di sorpresa dubitano di tutto ciò che si allontana dalla verisimiglianza delle cose che ci circondano.

Noi ci proponiamo qui di provare la esistenza dei giganti e di confutare coloro che la negano; ma prima di entrare in materia bisogna determinare lo stato della quistione. 1.° Noi intendiamo per giganti non solo coloro che sono di alta statura e superano gli uomini ordinarii del paese in cui vivono, di alcuni pollici, od anche d' un mezzo piede, o d' un piede, il che non è raro, confessando tutti che si sono veduti e che si veggono ancora persone di tal misura; ma vogliamo parlare di quelli che eccedevano di alcuni piedi l' altezza degli uomini presenti; che erano od una, o due, o tre, o quattro volte

(*) La sostanza di questa dissertazione è del Calmet: abbiamo anche troncato da essa alcune idee favolose, ed aggiunta una recente osservazione.

più alti di quel che noi siamo, cioè erano notevolmente più alti di cinque piedi e mezzo, che è la misura ordinaria delle più elevate stature. 2.° Non si tratta già di sapere se talvolta nella serie di molti secoli la natura per uno sforzo straordinario abbia prodotto uomini di una statura gigantesca, come essa produce talvolta e nani e mostri; ma se nell' antichità, a cagion d' esempio prima del diluvio ed anche dopo, si sieno veduti comunemente uomini assai superiori all' altezza ordinaria di quelli d' oggidì, e se ciò accadesse in alcuni paesi ed in alcune famiglie anzichè in altre, onde si possano indicare certi popoli e certe schiatte di giganti.

Sentimenti di coloro che negano l' esistenza dei giganti.

Quelli che negano la esistenza dei giganti sono assai tra loro divisi. Giuseppe (1) dice che essendosi molti angeli avvicinati alle figliuole degli uomini, esse ne ebbero alcuni figli insolenti, che fidando troppo nelle loro forze disprezzarono ogni giustizia ed impresero cose tutte simili a quelle che i poeti raccontarono degli antichi Titani. Quest' autore non intendeva adunque sotto il nome di giganti che uomini di un' insolenza e di un' arditezza straordinaria.

Quando udite, dice Filone, *che Mosè afferma esservi allora stati dei giganti sulla terra, voi vi immaginate forse che egli voglia notare ciò che i poeti hanno spacciato intorno ai giganti: no; quel che egli dice è molto lontano dalla favola. Egli non ha divisamento alcuno d' intertenervi intorno ai favolosi giganti; ma vi dipinge sotto questo nome uomini affezionati ai loro agi, ai loro interessi e schiavi dei loro piaceri* (2). Altrove parlando della torre di Babele, di cui si fa menzione nella Scrittura, e che fu edificata dai giganti, egli dice che i pagani ciò ascoltando gridano: E che? i libri degli Ebrei contengono adunque favole, simili in ciò a quelli dei Greci, giacchè l' impresa di questa torre è del tutto somigliante a ciò che i poeti narrano di quella dei giganti,

(1) *Josep. Antiq. lib.* 1. *cap.* 4. Πολλοὶ ἄγγελοι θεοῦ γυναιξὶ συμμιγνέντες ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας, καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ, διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποίθησιν· ὅμοια τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑπ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι δρᾶσαι παραδίδονται. — (2) *Pilo de Gigantib.* Ἴσως τὶς τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς μεμυθευμένα περὶ τῶν γιγάντων οἴεται τὸν νομοθέτην αἰνίττεσθαι..... μῦθον μὲν οὖν οὐδένα περὶ γιγάντων εἰσηγεῖται τὸ παράπαν.

che sovrapponevano il Pelio all' Olimpo ed all' Ossa per assaltare il cielo (1)? Filone pretende che tutto ciò in Mosè sia una morale allegoria che rappresenta le imprese degli uomini empii contro Dio; ond' egli non credeva che ci fossero stati realmente giganti nè prima del diluvio, nè al tempo della torre di Babele.

Origene (2) ha creduto ugualmente che i giganti non fossero stati uomini di una statura straordinaria, ma empii, atei, malvagi, i quali non aveano cura nè di Dio, nè degli uomini, nè della giustizia. Altri, come Eusebio di Cesarea (3), pretesero che i giganti di cui parla Mosè non fosser altro che demonii, e che tutto quello che le favole ci raccontano della guerra dei giganti e dei Titani contro gli iddii, altro non sia che la guerra dei demonii contro l' Onnipotente. Noi vedremo fra poco l' origine dell' opinione degli antichi, i quali credettero che i giganti fossero figliuoli dei demonii, e che le anime dei giganti fossero anch' esse altrettanti malvagi spiriti. Non si dee confondere questa sentenza con quella che nega l' esistenza dei giganti: la prima non si allontana dall' opinione comune che li ammette, se non in ciò che si legge nel libro di Henoch od in alcuni esemplari della versione dei Settanta, che i giganti cioè furono generati dagli angeli di Dio, ossia dai demonii e dalle figlie degli uomini prima del diluvio; in vece che coloro i quali negano la esistenza dei giganti rigettano anche il libro di Henoch come favoloso, e non si curano di ciò che vien riferito in alcuni esemplari della versione dei Settanta.

S. Gian Grisostomo (4) è d' avviso che sotto il nome di *giganti* la Scrittura non altro intenda che uomini di una gran forza di corpo (5); e tale egli ha creduto il famoso Nemrod, cui i Settanta danno il nome di *gigante;* giacchè in fatto il termine ebraico *ghibbor* גבור, che talvolta si traduce per *gigante*, significa propriamente un uomo forte e violento.

S. Cirillo d'Alessandria, rispondendo all' imperatore Giuliano (6), sembra credere che i giganti fossero uomini

(1) *Philo de confus. ling.* — (2) *Orig. apud Gen. C. P. in Cat. gr. in Octateuch. Vide et apud Theod. q.* 48 *in Genes.* — (3) *Euseb. l.* V. *Præpar. c.* 4 *et* 5. — (4) *Chrysost. in Genes. Homil.* 22. Γίγαντας ἐνταῦθα τοὺς ἰσχυροὺς τὸ σῶμα οἶμαι λέγειν τὴν θείαν Γραφήν. — (5) *Homil.* 30 *in Genes.* — (6) *Cyrill. Alex. in Julian. l.* IX. Ἐτίκτον

di una deformità mostruosa, che potevano per vero dire essere più forti e più alti degli uomini ordinarii, ma non siffattamente come i giganti di cui parlano i poeti, che prendevano con una mano un'intera isola dal mezzo del mare e la lanciavano contro il cielo. I *giganti* adunque, dice egli, nello stile della Scrittura sono uomini violenti e robusti, di aspetto spaventoso e di deforme figura cagionata da un effetto della collera di Dio, da un disordine dell'immaginazione e dalla vergognosa passione delle loro madri. È molto probabile che i Padri da noi citati abbiano ricorso a queste spiegazioni forzate della parola *giganti* per non essere obbligati a riconoscere nella Scrittura uomini di una altezza sì portentosa quali eran quelli che ci vengono descritti dai profani poeti.

Gli stoici mettevano i giganti coi centauri e cogli altri esseri composti e foggiati dall'immaginazione dell'uomo come gli talentava: *Centauri, gigantes, et quidquid aliud falsa cogitatione formatum, habere aliquam imaginem cœpit, quamvis non habeat substantiam* (1). Cicerone parlando della guerra dei giganti (2) contro gli dèi la converte in un'allegoria, dicendo che essa significa solamente la guerra delle passioni contro la ragione e contro la natura. Macrobio (3) è d'avviso che i giganti altro non siano che una nazione antica, empia, nemica degli iddii, la quale fu accusata di voler pigliare il cielo colla forza e di espellerne i celesti, di cui essi negavano l'esistenza: *Gigantes quid aliud fuisse credendum est, quam hominum quamdam impiam gentem, Deos negantem, et ideo existimatam Deos pellere de cœlesti sede voluisse?*

Non potendo alcuni naturalisti concepire come mai sieno esistiti uomini così alti, come dicesi de' giganti, spiegarono tutto ciò che si narra della guerra di costoro contro il cielo, con un effetto naturale dei venti sotterranei. Rinchiusi questi venti sotterra fanno uno sforzo per isprigionarsi; essi spaccano le montagne, de-

δὲ, φησιν, αἱ γυναῖκες τοὺς γίγαντας, τῆς θείας ὀργῆς δηλονότι παραχαραττούσης λοιπὸν καὶ αὐτὰ τῶν σωμάτων τὰ κάλλη· ἦσαν δὲ οἱ γίγαντες ἁδροὶ μὲν τάχα που καὶ ἀλκιμώτατοι, πολὺ δὲ νοσοῦντες τὸ εἶδος ἐχθές.

(1) *Senec. Ep.* 58. — (2) *Cicero de Senect.* — (3) *Macrob. Saturn. l.* 1. c. 20.

stano fuochi, e vomitano pietre quasi lanciandole contro il cielo. Giove, ossia il cielo o l'aria, lancia contro di essi le folgori, fa cader le pioggie; allora i guasti cessano, cedono i venti, i fuochi sotterranei si estinguono, o non si fanno più sentire al di fuori. Da ciò si prende occasione di dire che Giove ha atterrati i giganti; che li ha chiusi sotto le montagne dell' Etna e del Vesuvio, da cui fanno di quando in quando alcuni sforzi per rialzarsi e per far vendetta: da questa fonte derivano le scosse ed i terremoti che sentiamo, ed i fuochi che queste montagne gittan fuori ad intervalli. Tutto ciò, dicon essi, non ha nulla che non sia fisico e naturale.

Anche la forma che i poeti diedero ai giganti può essere allegoricamente spiegata. Si dice che invece di gambe hanno code di serpenti, e mille mani tanto per assalire quanto per difendersi:

Mille manus illis dedit, et pro cruribus angues (1).

Queste mille mani notano la loro forza straordinaria; i serpenti la loro incostanza; le spire la lor malizia, la la lor poca rettitudine ed equità (2).

Altri filosofi vanno ancora più lungi, e sostengono non solo che non ci furono mai giganti, ma che non possono nemmeno esistere, almeno così dismisurati come si dipingono. Iddio autore della natura ha determinato una certa misura a ciascun oggetto, al di là della quale esso non si può estendere. Tutto è proporzionato nell' universo; un grado di più o di meno ne disordinerebbe la economia e ne turberebbe l' armonia. Ci ha una misura di movimenti negli astri, nell'aria, nelle acque, nella terra stessa, la quale non può regolarmente essere spinta che ad un punto solo, senza di che gli animali, le piante e gli alberi perirebbero. L' altezza dell' uomo è proporzionata al grado di moto, di freddo, di caldo ch' è sulla terra; le piante di cui si nutre, l' aria che egli respira, gli animali di cui si giova sono creati per esso lui, e quasi fatti acconciamente alla sua natura; se egli divenisse più alto o più piccolo di quel che è, una siffatta proporzione non esisterebbe più, e l' universo per-

(1) *Ovid. l.* v. *Fast. v.* 35. — (2) *Macrob. l.* 1. *c.* 20 *Saturnal.*

derebbe tutta la sua bellezza. Non vi furono dunque giganti, o se mai ve ne furono, il mondo al tempo loro doveva essere tutt'altro di quel che è al presente; la terra occupare un altro luogo nell'universo; l'aria, gli elementi, gli astri, le piante essere differenti da quel che ora sono.

La natura così come essa è al presente non potrebbe fare bastevoli sforzi per giungere a formar uomini di una statura gigantesca. Ora non si ha prova veruna che la natura sia stata mai altro da ciò che essa è; nè può nemmeno cangiarsi fino al punto a cui dovrebbe giungere per partorire giganti. Essa dunque non ne ha mai prodotti.

Gli antichi, i quali riconoscono che i primi uomini erano più alti di noi, non confessano che fossero di una statura così sproporzionata come si pretende; eglino son d'avviso che la misura più grande e la statura più alta cui l'uomo possa giungere è quella di sette piedi d'altezza [1], perchè tale era quella di Ercole: *Licet plerique definiant nullum posse excedere longitudinem pedum septem, quod intra mensuram istam Hercules fuerit* [2]. Se di tempo in tempo apparvero uomini di una statura molto più alta, come dicesi d'Oreste, il quale aveva sette cubiti o dieci piedi e mezzo, e di *Pusione* e *Secondilla*, che apparvero a Roma sotto Augusto, dell'altezza di oltre a dieci piedi; sono queste eccezioni della regola comune, sono parti mostruosi e straordinarii, da cui non si può cavare alcuna conseguenza.

Se per la vecchiezza della natura gli uomini della presente età sono più piccoli e più deboli di quelli di un tempo, bisogna dire che la natura rimase in uno stato di consistenza da molti secoli in poi, giacchè or sono più di tremila anni che gli uomini non decrescono e restan sempre i medesimi. In tal guisa non si può ammettere il principio di alcuni antichi, i quali hanno creduto che il mondo invecchiava ogni giorno e che gli uomini andavan sempre decrescendo ed affievolendosi. *Cuncto mortalium generi minorem in dies mensuram fieri propemodum observatur* [3]. Omero [4] si querelava già che

(1) *Solin. Polyhistor. c.* 1. *Vide et Varron. apud Gell. l.* III. *c.* 10. *Varro modum esse dixit summum adolescendi humani corporis, septem pedes.* — (2) *Vide Salmas. in Solin. p.* 3. *edit.* 1686. — (3) *Plin. l.* VII. *c.* 16. — (4) *Homer. Iliad.* VII:

Οἷοι δύο ἄνδρε φέροιεν, οἷοι νῦν βροτοί εἰσι.

a' suoi tempi i corpi fossero più piccoli di quelli degli antichi:

Nam genus hoc vivo jam decrescebat Homero (1).

Plinio ne attribuisce la causa al calore che domina sulla terra, e che è come il foriero di quel fuoco che dee un giorno consumarla. Questo fuoco investe a poco a poco e consuma l'umor radicale che è il principio ed il sostegno della vita degli uomini; e da ciò procede, dice egli, che rare volte si veggono fanciulli più alti e più forti dei loro padri: *Rarosque patribus proceriores, consumente ubertatem seminum exustione, in cujus vices nunc vergit ævum* (2).

L'autore del quarto libro di Esdra manifesta gli stessi principii: *Domanda alla madre che partorisce: E perchè mai i tuoi parti non sono simili a quelli che ti precedettero, ma di statura più piccola? Ed essa ti risponderà: Altri son quelli che nacquero nella gioventù della forza, ed altri quelli che ebbero il nascimento nel tempo della vecchiaia e della debolezza* della natura. *Considera dunque anche tu di essere più piccolo di quelli che ti precedettero, e che quelli i quali verranno dopo di te saranno ancor più piccoli* (3).

Lucrezio, filosofo epicureo, è d'avviso che la natura producesse in principio corpi ben più grandi di quei che non produce al presente; e che essa sia come esausta per vecchiezza:

Jamque adeo fracta est ætas, effœtaque tellus:
Vix animalia parva creat, quæ cuncta creavit
Sæcla, deditque ferarum ingentia corpora partu (4).

Questi scrittori sembrano contrarii a quelli che negano l'esistenza dei giganti, ma in sostanza la distruggono colle cattive ragioni che ne danno. Se la natura fosse stata già così indebolita ed esausta ai tempi di Mosè, duemila e cinquecento anni circa, o duemila e settecento anni dopo la creazione del mondo, o nell'età di Omero, circa cinquecento anni dopo Mosè, e fin d'allora non avesse potuto partorir giganti, che cosa dovrebbe essere ora che il mondo è più antico di cinquemila e settecento

(1) *Juvenal. Satyr.* 15. — (2) *Plin. l.* VII. *c.* 16. — (3) *Esdr.* v. 51 *et seqq.* — (4) *Lucret. l.* II.

anni, o di cinquemila e novecento anni? Non si dovrebbero più veder nascere che pigmei.

Si aggiunge [1] che se la statura gigantesca era la più bella, la più perfetta e la più naturale all' uomo, tutti gli uomini sarebbero nati giganti, e quelli che nol fossero dovrebbero essere tenuti in conto di mostri. Ma noi veggiamo al contrario che gli uomini comunemente dal principio del mondo infino ad ora furono sempre ad un dipresso della medesima altezza; e che coloro i quali furono di una statura gigantesca venner sempre riguardati come una specie di portenti. Bisogna dunque conchiudere, che siccome i mostri sono rari e straordinarii, così i giganti non furono mai comuni, e che se col volgere di molti secoli ne apparvero alcuni, non se ne può dedurre altro, se non che Dio si allontana talvolta dalle leggi che ha imposte alla natura per mostrarci effetti stupendi e portentosi del suo potere.

Ma che cosa eran dunque i giganti de' quali parla la Scrittura? Erano, secondo Filone [2], uomini attaccati alla terra ed ai piaceri dei sensi, figliuoli della terra, atei, nemici di Dio, oppure uomini mostruosi per la loro bruttezza e deformità, come lo vuole s. Cirillo d'Alessandria [3]; o, secondo Diodoro [4], uomini che vivevano lunghissimo tempo.

Francesco Giorgio [5] vuole bensì riconoscere che fossero uomini di una statura assai superiore all' ordinaria; ma sostiene che non erano nati da un uomo e da una donna, ma da un demonio e da una donna; posciachè, aggiunge egli, non è credibile che uomini di una grandezza così mostruosa sieno nati in modo naturale: ciò supera le forze comuni della natura; e da ciò viene, dice egli, che avendo Gesù Cristo vinto il demonio, ed avendogli tolto il potere di cui abusava, non si vidro più giganti nel mondo, perchè i demonii non si sono più avvicinati alle donne come dapprima adoperavano.

Sulpicio Severo riconosce i giganti, ma come mostri

(1) *Vide Tostat. in cap.* II. *Deut. qu.* 2. *Bonlduc. Eccles. ante legem lib.* I. *cap.* 7. 8. — (2) *Philo de Gigantib.* — (3) *Cyrill. lib.* IX. *cont. Julian. et lib.* II. *Glaphir. in Genes.* — (4) *Diodor. in Caten. Quidam apud Theodoret. qu.* 48 *in Genes.* Γίγαντες τοῦτ' ἔστιν, οἱ πολλὰ ἔτη βιοῦντες. — (5) *Francisc. Georg. t.* I. *problem.* 74. 75 *apud Sixt. Senens. Biblioth. Sacr. l.* V. *annot.* 51.

e prodotti contrarii alla natura, e suppone che fossero nati dall' unione dei demonii colle donne: *Ex angelorum et mulierum coitu gigantes editi esse dicuntur, cum diversæ inter se naturæ conjunctio monstra gigneret* (1). Ora se i giganti non sono che mostri, non si può conchiudere che essi sieno stati comuni; posciachè i mostri sono sempre rari essendo contrarii alle leggi conosciute.

Si oppone a coloro i quali negano i giganti l' antica tradizione dei popoli i quali credettero che gli uomini di un tempo fossero più alti dei presenti. Si oppongono ad essi i corpi e le ossa dei giganti che si sono scoperti e che tutto giorno ancor si scoprono. Ma eglino si ridono della vana prevenzione dei popoli e delle pretese ossa dei giganti. I poeti sono gli autori dei giganti; la favola li ha nutriti; la credulità dei popoli li ha mantenuti. Quelle che si prendono per ossa di giganti sono ossa di balene o di elefanti, od ossa di fossili prodotti nella terra da uno scherzo della natura. Quest' è la sentenza sostenuta dal padre Kircher, uno de' più grandi avversarii del partito dei giganti. Veniamo alle prove della realtà e della esistenza di questi uomini così famosi.

Esistenza dei giganti provata colla testimonianza dei sacri scrittori.

Mosè e gli autori sacri che lo seguirono parlano espressamente dei giganti, della loro forza, delle loro imprese, della grandezza della loro statura, delle loro guerre, del loro numero, del lor supplizio nell' inferno. Essi furono assai numerosi prima del diluvio; lo erano anche allorquando cominciò la torre di Babele; e ve n' erano molte famiglie ancora ai tempi di Mosè, di Giosuè ed anche di Davide. Tutto ciò si prova con monumenti autentici, antichi, incontestabili: non sono nè poeti, nè autori nuovi o favolosi; è Mosè, il più antico scrittore di cui si abbiano opere certe; sono gli autori sacri che lo raccontano; è solo nell' antica e costante tradizione dei popoli che i poeti hanno attinto ciò che loro piacque di esagerare e di rabbellire nella loro poesia intorno ai giganti.

Avendo principiato gli uomini a moltiplicare sopra la terra, dice Mosè, *i figliuoli di Dio vedendo la bellezza delle figliuole degli uomini preser per loro mogli quelle che più di tutte lor piacquero. Ed il Signore disse: Non*

(1) *Sulpit. Sever. l.* 1. *Hist.*

rimarrà il mio spirito per sempre nell' uomo, perchè egli non è che carne, e i loro giorni saranno centoventi anni (1); cioè in centoventi anni io inonderò tutta la terra col diluvio e li farò tutti perire. Ora i *giganti* (in ebraico נפילים) *erano in quel tempo sopra la terra; imperocchè dopo che i figliuoli di Dio si accostarono alle figliuole degli uomini, ed elle fecer figliuoli, ne vennero quelli possenti in antico* (גבורים) *e famosi uomini.* San Girolamo, autor della Volgata, così traducendo, sembra aver compreso che questi giganti furono il frutto di quegli empii matrimonii dei figliuoli di Dio colle figliuole degli uomini, cioè dei discendenti di Seth colle figliuole della schiatta di Caino. I Settanta la intesero ben diversamente. *Ora i giganti erano sulla terra in quel tempo; e poscia quando i figliuoli di Dio si furono approssimati alle figliuole degli uomini, esse partorirono dei figliuoli; e questi sono quegli antichi giganti, quegli uomini* famosi (2); come se vi fossero stati giganti anche prima di queste colpevoli unioni.

Del resto è un' antichissima tradizione sostenuta dai rabbini (3) e da molti autori cristiani che Adamo era il più alto dei giganti; e sembra che s. Girolamo lo credesse tale. Egli traduce il testo di Giosuè, cap. XIV. ℣. 15, in questa sentenza: *Hebron aveva per l' avanti il nome di Cariath-Arbe: Adamo, il massimo tra gli Enacimi, ivi è sepolto.* Ma il testo ebraico così si può tradurre: *Il nome antico di Hebron è Cariath-Arbe. Quest' uomo* (cioè Arbe) *è il massimo degli Enacimi,* o dei giganti di questo paese (4). Lo stesso s. Girolamo nelle sue Quistioni ebraiche sulla Genesi, e nei suoi Luoghi ebraici sotto *Arboch* conferma la stessa opinione. Finalmente nell' epitaffio di santa Paola dice che *Cariath-Arbe,*

(1) *Gen.* VI. 1 *et seqq.* — (2) *Ibid.* VI. 4. Οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις· καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν ἑαυτοῖς, ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί. Vulg. *Gigantes autem erant super terram in diebus illis: postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt: isti sunt potentes a seculo viri famosi.* — (3) *Vide Bartolocci Biblioth. Rabbinic. t.* I. *Morin. Exercit. Biblic. l.* II. *exercit.* 8. *c.* 11. *art.* 14. *Deuxième lettre d'un rabbin converti aux Israëlites, par M. Drach, chap.* II. *not.* 3. §§. 1 *et* 2. — (4) *Jos.* XIV. 15. *Nomen Hebron ante vocabatur Cariath Arbe: Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* Hebr. *Homo maximus inter Enacim erat iste.*

o la *città dei quattro* (1), prese il sno nome da questi qnattro personaggi: Adamo, Abramo, Isacco e Giacobbe; e che secondo il libro di Giosuè e secondo la *tradizione* degli Ebrei Adamo ivi è sepolto. Alcuni autori cristiani citati in Bar-Cepha, e Giovanni Lucido sostengono lo stesso sentimento.

Il nome di *Nephilim*, che si traduce per *Giganti*, può significare letteralmente *quelli che cadono* (2), che si gettano sopra qualcheduno, che lo attaccano, che piombano sopra di esso come un uccello sulla sua preda; ovvero quelli che fanno cadere, che rovesciano; e finalmente gli uomini violenti, crudeli ed audaci. Gli Israeliti che tornarono al deserto di Cades, dopo aver visitata la terra promessa (3), dissero ai lor fratelli: *Il popolo che abbiamo veduto è di grande statura* ossia di statura straordinaria; *vi abbiam veduti certi mostri, figliuoli di Enac, di razza di giganti, paragonati ai quali noi parevamo locuste.* Ecco giganti ben espressi, e non già uno o due, ma un popolo quasi intero. *Omnis populus quem aspeximus*, dice l'ebraico, *viri mensurarum sunt.* Tutta la schiatta di Enac era di una tale altezza che gli uomini a petto di essa non erano che locuste.

Dopo Mosè non si trova più il nome di *Nephilim* nella Scrittura. Gli altri autori sacri si servono ordinariamente della parola *Rephaim* per notare i giganti; anche Mosè se ne serve talvolta; e dice che Chodorlahomor ed i suoi alleati batterono i *Rephaim* ad Astaroth-Carnaim (4); Dio promise di dare ad Abramo *il paese dei Rephaim* (5); questi popoli erano stanziati al di là del Giordano. Og, re di Basan, era uno di questi *Rephaim* (6), la cui stirpe era già pressochè estinta al tempo di Mosè: *Solus quippe restiterat de stirpe gigantum;* e l'ebraico *de stirpe Rephaim.* Egli era sì alto che molti anni dopo si mostrava ancora il sno letto di bronzo a Rabbath capitale degli

(1) *Arbe* può venire dall'ebraico *Arba*, che significa *quattro.* — (2) נפילים *Nephilim. Aquila* ἐπιπίπτοντες, *cadentes, seu irruentes. Sym.* βίαιοι, *violenti. Th. et* LXX. γίγαντες, *gigantes.* — (3) *Num.* XIII. 33. 34. (Hebr. *Omnis*) *populus quem aspeximus* (Hebr. addit. *in medio ejus*), *proceræ staturæ est* (Hebr. *viri mensurarum sunt*): *ibi vidimus monstra quædam filiorum Enac de genere giganteo* (Hebr. *et ibi vidimus Nephilim filios Enac de Nephilim*), *quibus comparati quasi locustæ videbamur.* — (4) *Genes.* XIV. 5. — (5) *Genes.* XV. 20. — (6) *Josue* XII. 4. XIII. 12. *Deut.* III. 11.

Ammoniti; e questo letto aveva nove cubiti di lunghezza e quattro di larghezza [1]. I nove cubiti formano quindici piedi e quattro pollici e mezzo, prendendo il cubito ebraico sul piede di venti pollici e mezzo; in guisa che Og doveva essere alto quasi come tre uomini ordinarii.

Mosè ci parla anche [2] di un altro popolo che dimorava all' oriente del mar Morto ed appellavasi *Emim*: avendo Dio dato in preda il lor paese ai Moabiti, gli *Emim* furono sconfitti e sterminati. Essi erano numerosi e potenti, e di una statura così alta che si sarebbero presi per figliuoli di Enac e per *Rephaim*. Ed ecco un altro intero popolo di giganti che erano stati sterminati prima dell' epoca di Mosè; la lor memoria era ancor recente, giacchè Moab, padre dei Moabiti, non nacque che trecentoventicinque anni prima di Mosè; ed avanti che i Moabiti fossero in istato di imprendere la guerra contro gli Emim, ci volevano almeno centocinquanta o dugento anni.

Gli Ammoniti, fratelli dei Moabiti, assalirono, come pare, verso lo stesso tempo un' altra schiatta di giganti appellati *Zuzim* o *Zomzommim* [3]: essi erano potenti e numerosi, e di una statura uguale a quella dei figliuoli di Enac; si credeva che il lor paese fosse abitato da giganti o da Rephaim. In tal guisa ci aveva tre schiatte di giganti al di là del Giordano; i *Rephaim* al settentrione, gli *Emim* al mezzogiorno, e gli *Zomzommim* tra gli uni e gli altri.

Erano dei Rephaim anche al di qua del Giordano, e vi si mantennero in alcuni luoghi fino al tempo di Davide. Se ne osservano due schiatte: gli uni erano figliuoli di Enac e si appellavano *Enacimi*, la lor principale dimora era in Hebron e nei dintorni; gli altri erano nominati semplicemente *Rephaim* o figliuoli di *Rapha*; essi avevano stanza nella città di Geth. Golia era del loro numero. Si è parlato spesso nella Scrittura della

(1) *Deut.* III. 11. — (2) *Genes.* XIV. 5. *Deut.* II. 10. 11. Hebr. *Emim antea habitabant in ea: populus magnus, et multus, et excelsus sicut Enacim: Rephaim reputabantur: utique ipsi erant sicut Enacim: et Moabitæ vocant eos Emim.* — (3) *Genes.* XIV. 5. *Deut.* II. 20. 21. Hebr. *Terra Rephaim reputata est: utique in ipsa Rephaim habitabant antea, et Ammonitæ vocant eos Zomzommim: populus magnus, et multus, et excelsus sicut Enacim.*

valle dei Rephaim (1), o della *valle dei giganti*, che era assai vicina a Gerusalemme e che portava questo nome sia che i giganti vi avessero un tempo stabilito la lor dimora, sia perchè vi si fossero accampati più d'una volta nelle guerre de' Filistei contro gli Ebrei.

La Scrittura nomina cinque giganti della stirpe di *Rapha*, che erano stati uccisi da Davide o da' suoi seguaci in diversi combattimenti; cioè 1.° *Jesbi-benob*, o Jesbi figliuolo di Ob (2); 2.° *Saph* o *Saphai* (3); 3.° il fratello di Golia (4); 4.° un gigante che aveva sei dita a ciascun piede, ed altrettante a ciascuna mano (5); e 5.° finalmente Golia, che fu ucciso da Davide stesso, ed a cui la Scrittura dà sei cubiti e mezzo di altezza (6), ciò che forma undici piedi, un pollice e più, cioè l'altezza di due uomini alti. Non vi sono eccezioni contro fatti di tal sorta: ecco i giganti; eccone molte famiglie, molte in una stessa città, nello stesso tempo; eccone popoli interi. Nè gli autori sacri si contentano di dire che essi erano più alti dell'ordinario; ce ne notano anche l'altezza e la forza; e ci indicano che un tempo il loro numero era ben più grande, posciachè ce ne descrivono intere famiglie e nazioni sterminate.

I figliuoli di Enac avevano la loro stanza nella parte meridionale della Palestina (7). Enac aveva avuto tre figliuoli, Achiman, Sisai e Tolmai, tutti tre giganti e padri di giganti. La loro statura era così straordinaria che gli Ebrei non erano in confronto di essi che locuste; ed allorquando Mosè vuol parlare di grandi giganti dice che eran alti come i figliuoli di Enac (8). Essendo Giosuè entrato nella terra di

(1) *Josue* XV. 8. XVIII. 16, *et* 2. *Reg.* V. 18. 22. XXIII. 13. — (2) 2. *Reg.* XXI. 16. *Jesbibenob qui fuit de genere Arapha* (Hebr. *Rapha*). — (3) 2. *Reg.* XXI. 18. *Saph de stirpe Arapha, de genere gigantum* (Hebr. *Saph de genere Rapha*). 1. *Par.* XX. 4. *Saphai de genere Raphaim* (Hebr. *Saphai de genere Rapha*). — (4) 2. *Reg.* XXI. 19. *Percussit Adeodatus filius Saltus polymitarius Bethlehemites Goliath Gethæum* (Hebr. *Percussit Elchanan filius Jarai-Oregim Bethlehemites Goliath Gethæum.* Aliter, *Percussit Elchanan filius Jair Bethlehemites fratrem Goliath Gethæi.* 1. *Par.* XX. 5. *Percussit Adeodatus filius Saltus Bethlehemites fratrem Goliath Gethæi* (Hebr. *Percussit Elchanan filius Jair Lechemi fratrem Goliath Gethæi.* Aliter, *Percussit Elchanan filius Jair Bethlehemites fratrem Goliath Gethæi*). — (5) 2. *Reg.* XXI. 20, *et* 1. *Par.* XX. 6. — (6) 1. *Reg.* XVII. 4. *Altitudinis sex cubitorum et palmi* (Hebr. *et zereth*). Il cubito era di 20 pollici e mezzo; lo zereth era il mezzo cubito, cioè 10 pollici ed un quarto. — (7) *Num.* XIII. 23. 29. 34. *Jos.* XV. 14. — (8) *Deut.* II. 10. 11. 21. IX. 2.

Chanaan, sconfisse tutti gli Enacimi di Hebron, di Dabir, di Anab e delle altre città di Giuda e d'Israele, ove se ne trovavano; e non ne lasciò che in Gaza, in Geth ed in Azot (1). Giuseppe (2) afferma che al suo tempo vi si mostravano ancora alcune delle loro ossa, che erano di una grossezza mostruosa e quasi incredibile.

Amos, parlando della conquista del paese di Chanaan fatta dagli Ebrei, dice in bocca del Signore: *Io sterminai dinanzi a loro gli Amorrei, l'altezza de' quali agguagliava i cedri, e la fortezza era come di una quercia* (3). E Baruch: *Ivi furono quei giganti famosi che furon da principio, di statura grande, maestri di guerra. Non iscelse questi il Signore, nè questi trovarono la via della disciplina; per questo perirono* (4). Giuditta nel suo cantico dice che non sono nè i Titani, nè i giganti di una straordinaria statura, che uccisero Oloferne, ma fu una donna dopo averlo vinto colle attrattive della sua bellezza (5).

Nulla si può aggiungere a queste prove. Baruch parla dei giganti prima del diluvio, ed Amos di quelli che possedevano la terra promessa prima che gli Ebrei vi entrassero: essi ci descrivono giganti numerosi, potenti e di un' altezza assai superiore all' ordinaria. Gli ultimi furono sterminati da Giosuè e da Caleb (6); nè Dio permise che una schiatta così malvagia sussistesse per lungo tempo. Siccome tutto il mondo aveva gran premura di distruggere questi mostri di violenze e di crudeltà, non ci ha maraviglia che dopo molti secoli non si veggano più comunemente giganti: il genere umano cospirò a disfarsene a poco a poco, come si distruggono gli animali pericolosi e velenosi, che si seppero sterminare ed annichilare in alcuni paesi, ed a cui tutto il mondo fa guerra ne' luoghi in cui ancor se ne trovano.

A queste prove storiche e di fatto se ne possono aggiungere di un' altra specie, tratte da sacri autori i quali parlano delle anime dei Rephaim detenute nell' inferno, perchè vi soffrano la pena della loro ingiustizia e della loro violenza. Giobbe (7) dice che i Rephaim gemono

(1) *Jos.* XI. 21. 22. — (2) *Joseph. Antiq. l.* V. c. 2. Δείκνυνται δὲ ἔτι καὶ νῦν τούτων ὀστᾶ, μηδὲν τοῖς ὑπὸ πίστιν ἐρχομένοις ἐοικότα. — (3) *Amos.* II. 9. — (4) *Baruch.* III. 26. 27. — (5) *Judith.* XVI. 8. — (6) *Josue* XV. 14. *Judic.* I. 20. — (7) *Job* XXVI. 5. *Ecce gigantes* (Hebr. *Rephaim*) *gemunt sub aquis.*

sotto le acque in compagnia di quelli che sono nell' inferno. In tal guisa i poeti profani descrivono i Titani al disotto dei fondamenti dell' Oceano (1) e nel fondo degli abissi:

Sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus, aut exuritur igni (2).

Salomone dice che le vie di una donna scostumata conducono ai Rephaim (3), e che colui che le segue va diritto al luogo in cui sono i Rephaim (4). Isaia (5) rappresenta in que' luoghi tenebrosi i Rephaim che si alzano per incontrare un monarca, il quale fu, durante la sua vita, il terrore degli uomini, e discende anch' egli nell' inferno. Dopo tutte queste autorità così positive, tratte dai Libri sacri, non è più permesso, come ci sembra, di dubitare che non sieno esistiti un tempo i giganti in grandissimo numero.

Esistenza dei giganti provata colle testimonianze dei Padri e degli autori antichi e moderni.

Prima di riferire le autorità dei Padri che hanno insegnata la stessa cosa, giova l' avvertire che la maggior parte degli antichi, ingannati da alcuni esemplari della versione dei Settanta o fors' anche dal falso libro di Henoch, credettero che i giganti fossero nati dalle figliuole degli uomini che avevano avuto commercio carnale cogli angioli ribelli. Si leggeva in alcuni esemplari della versione dei Settanta e nell' antica Volgata latina prima di s. Girolamo al cap. VI della Genesi: *Gli angeli di Dio* (6) *veggendo che le figliuole degli uomini erano belle, si presero per mogli quelle che si scelsero; ed allorquando i figliuoli di Dio si furono approssimati alle figliuole degli uomini, loro partorirono dei figliuoli che furono quegli antichi giganti.* Ecco forse ciò che ha dato origine alle favole che si leggono nel falso libro di Henoch; ma ecco almeno con vera certezza la sorgente da cui la maggior parte degli antichi Padri attinsero quell' opinione singolare sull' origine dei giganti. Gli altri esemplari della versione dei Settanta hanno conformemente alla lezione della Volgata e del testo ebraico: *I figliuoli di Dio veggendo*

(1) *Homer. Iliad.* 8 *et Hesiod. Theogonia.* — (2) *Virg. Æneid.* VI. v. 742. — (3) *Prov.* II. 18. *Et ad inferos* (Hebr. *ad Rephaim*) *semitæ ipsius.* — (4) *Prov.* IX. 18. *Et ignoravit quod ibi sunt gigantes* (Hebr. *Rephaim*); *et in profundis inferni convivæ ejus.* — (5) *Isai.* XIV. 9. *Suscitavit tibi gigantes* (Hebr. *Rephaim*). — (6) Così si legge ancora nel manoscritto alessandrino, *Genes.* VI. 2. Οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, invece di Οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ.

la bellezza delle figliuole degli uomini ec. I figliuoli di Dio segnano in questo luogo i discendenti di Seth e di Enos, che essendo rimasti infino allora fedeli a Dio avevan meritato di essere appellati *figli di Dio*. Le *figliuole degli uomini* sono quelle della schiatta perversa discesa da Caino. Da questa temeraria unione della stirpe fedele colla perversa, secondo la testimonianza di Mosè, nacquero appunto i primi giganti, i cui delitti trassero il diluvio addosso agli uomini.

Noi non riferiremo un gran numero di testimonianze dei Padri per provare la esistenza dei giganti. È noto che quasi tutti hanno riconosciuto che un tempo ne esistettero. Abbiamo fedelmente riportati coloro che non lo hanno creduto, o che intorno a ciò si sono spiegati in una maniera ambigua. Ci compete il diritto di annoverare a nostro favore in questa materia tutti coloro i quali non ci sono contrarii. Noi difendiamo il partito del pregiudizio generale e della voce del popolo di tutti i secoli: il possesso è nostro; tocca a chi ci si alza contro a produrre i suoi titoli e le sue prove. Non citeremo qui che quelli fra i Padri i quali congiungono alla loro autorità ed alla loro testimonianza alcune ragioni del lor sentimento. Giuseppe, per esempio, che si cita in favor di coloro i quali negano i giganti, dà egli stesso una prova della loro esistenza in ciò che dice delle ossa di una grossezza portentosa che si vedevano in Hebron. Tertulliano (1) prova la possibilità della risurrezione coi cadaveri o piuttosto cogli scheletri dei giganti che si trovavano ancora interi: *Nec gigantum antiquissima cadavera devorata constabit, quorum crates adhuc vivunt*. Sembra dal suo racconto che se ne fossero scoperti al suo tempo scavando alcune fondamenta in Cartagine.

S. Agostino (2) sostiene che furono un tempo, specialmente prima del diluvio, uomini di una statura assai superiore all' ordinaria, e lo prova in primo luogo col sentimento comune degli uomini che ugualmente lo credono; cita Virgilio (3), il quale dice che Turno diè di piglio ad un grosso sasso che ivi a sorte per limite era posto (4), che lo levò agevolmente da terra e lo gittò

(1) *Tertull. de Resurr. carnis*, c. 42. — (2) *Aug.* l. XV *de Civit.* c. 9. — (3) *Virg. Æneid.* XII. — (4) * Il testo francese presenta un

contro Enea. Il sasso era tale, dice Virgilio, che lo avrebbero appena alzato da terra dodici uomini d'oggidì.

> *Vix illum lecti bis sex cervice subirent,*
> *Qualia nunc hominum producit corpora tellus.*

È questa una poetica finzione desunta da Omero (1) e che prova l'antica opinione dei popoli. S. Agostino aggiunge che nulla è più atto a mostrare la esistenza dei giganti ed a confutare più solidamente gli increduli, quanto le ossa di una grandezza portentosa che la forza dell'acqua ed altri accidenti scoprono di quando in quando aprendo i sepolcri, ed esponendo alla luce cadaveri che giacevano sotterra già da molti secoli. « Io ho veduto, » dice egli, e non sono il solo testimonio di vista, sulle » sponde del mare in Utica un dente d'uomo che era » sì grosso da uguagliarne cento dei nostri ». Si mostrano denti di questa fatta in più d'un luogo, giacchè il dente è il più duro di tutte le ossa, e per ciò conservossene un maggior numero.

Agostino Torniel (2) afferma di aver veduto in Vercelli in una chiesa del suo Ordine dedicata a s. Cristoforo un grossissimo dente che si diceva essere di questo santo. Torquemada (3) dice che trovasi anche in Loria un altro dente grosso come il pugno di un uomo robusto, ed in Astorga una parte della mascella creduta dello stesso san Cristoforo, la quale è sì grande che a vederla si giudica che il gigante cui apparteneva doveva esser alto come una torre. Magio parla dell'osso della coscia di s. Cristoforo, che si conserva a Venezia nella chiesa dei Crociferi, che pur esso è di una grandezza portentosa. Le antiche leggende danno a questo santo dodici cubiti o diciotto piedi di altezza.

Antonio Sabellico racconta (4) che pochi anni prima del tempo in cui egli scriveva, lavorando alcuni operai nello strappare un grandissimo albero per la costruzione di una nave, scoprirono una testa d'uomo della grossezza

manifesto errore supponendo che sia Enea che dà di piglio al sasso, mentre è Turno (*Virg. Æn. lib.* XII. *v.* 895 *et seqq.*)

(1) *Homer. Iliad.* V. *et* XII. — (2) *Torniel. Annal. Vet. Test. ann. m.* 1987. *n.* 19. — (3) *Torquemad. dic* 1. — (4) *Anton. Subell. Oencad.* 1. *l.* 1. *non longe ab initio.*

di una botte [1]; ma avendola voluta maneggiare se ne andò in pezzi; e non se ne poterono conservare che alcuni denti che si distribuirono nella città a varie persone; ed alcuni di essi, al dir dello stesso Sabellico, si veggono ancora in una casa privata di Venezia. Lodovico Vives [2] narra che nella cattedrale di Valenza sua patria egli vide un dente di s. Cristoforo grosso come un pugno. Isacco Pontano [3] nella sua storia di Danimarca racconta che il dente di un Danese nomato Starcotero aveva dodici pollici di circonferenza.

Riccardo Simon [4] nel suo Dizionario della Bibbia riferisce che nel 1667 in una prateria ove si scavava per formarvi un serbatoio si disotterrò una tomba antichissima e ben commessa colla calce, in cui eran chiusi ossami di una portentosa grandezza; e fra gli altri vi si scoprì un osso di sette piedi e tre pollici di lunghezza e due piedi di circonferenza; si crede che esso fosse quello che dal cubito si estende alla spalla, perchè dopo quest' osso ve ne aveva un altro assai largo e piatto; le altre ossa erano talmente imputridite e disfatte, che non se ne potè levar uno che fosse intero, ma se ne trassero alcuni denti, ciascuno dei quali pesava dieci libbre. V' ha uno di questi denti congiunto alla parte inferiore della mascella, e queste due ossa insieme pesavano diciassette libbre: il dente è ovale, lungo cinque pollici e largo tre. Questi denti e queste ossa si conservano nel castello di Molard vicino al borgo di San-Valier diocesi di Vienna nel Delfinato. Riccardo Simon assicura di aver veduto questi denti allorquando era curato della parrocchia di Sant-Uze, vicino a Molard; ed appoggia il suo racconto alla testimonianza dei castellani di Sant-Uze e di Molard, e di un cappellano di quel castello, i quali gli mandarono un certificato legale l' anno 1699 al 24 gennaio.

I poeti non sono testimonii di un gran peso in materia di fatti; ma servono almeno a far conoscere le prime tradizioni ed a scoprire alcuni fatti delle storie antiche che essi hanno mascherati e coperti di nubi per ren-

(1) * Nell' ultima edizione francese si tralasciò una riga intera contenente queste parole *vaisseau, ils découvrirent une tête d'homme de la grosseur d'un.* — (2) *Lud. Vives in Aug. l.* XV. *de Civis. c.* 9. — (3) *Isaac Pontan. Rer. Danic. l.* 1. — (4) *Diction. de la Bible, art.* Géans.

derli suscettivi degli ornamenti della poesia. Omero (1) dice che Efialte ed Oto, figliuoli di Ifimedia, avevan già all'età di nove anni nove cubiti di grossezza e trentasei di altezza. Lo stesso autore dice (2) che Tizio rovesciato per terra copre un terreno di nove iugeri. I Greci (3) pretendono che vi fossero giganti ne' campi Flegrei e nella penisola di Pellene, i quali confidavan tanto nelle loro forze, che lanciavano contro il cielo scogli interi e grossi alberi ardenti; essi erano di un'enorme altezza, portavano lunga barba e lunghi capelli, ed avevano la parte bassa del corpo a guisa di serpenti.

Tifone era stanziato in Sicilia; egli era figliuolo della Terra e del Tartaro; la sua altezza superava quella delle più alte montagne; egli toccava il cielo col capo; l'una delle sue mani si estendeva fino all'occidente e l'altra fino all'oriente; nell'alto avea la forma d'uomo, al basso quella di serpente. Queste descrizioni poetiche ed esagerate hanno il lor fondamento nell'opinione dell'antichità. Se non vi fossero mai stati giganti, nessuno si sarebbe avvisato di finger le guerre di questi esseri contro il cielo, di descrivere i ciclopi della Sicilia e la ribellione di Tifone contro gli dèi.

Tutto ciò è fondato sulle notizie che la Scrittura ci dà dell'insolenza dei giganti che prima del diluvio attaccarono il cielo coi lor delitti e coi loro spaventosi disordini; e ciò che v'ha di notevole si è che i poeti non ci parlano già di uno o di due giganti nati in diversi tempi od in differenti luoghi, come talvolta se ne veggono ancora, ma di un'intera schiatta d'uomini straordinariamente alti, che non poterono essere distrutti che dalla mano degli dèi e dai figliuoli dei medesimi.

Flegone, liberto dell'imperatore Adriano, fa menzione di molti cadaveri di giganti, e narra che alcuni anni prima del tempo in cui egli scriveva (4) una tempesta ed una grande inondazione avendo scoperto in Messene nel Peloponneso una tomba di pietra, ed avendola rotta, vi si trovò una testa umana grossa tre volte più delle teste ordinarie, con una iscrizione greca che presentava il nome di *Ideo;* il che fece giudicare che questa fosse

(1) *Homer. Odyss.* XI. *v.* 310. — (2) *Ibid. v.* 575. — (3) *Appollod. l.* 1. *Bibl. c.* 6. — (4) *Phlegon. de Reb. mirabil. c.* 12 *ex Apollonio.*

la testa del famoso Ideo, del più valente dei giganti del suo tempo, che fu ucciso, al dir di Omero (1), da Apollo, che egli osò disfidare al combattimento. Flegone (2) aggiunge che nella Dalmazia, nella caverna soprannomata di Diana, si vedevano ossa portentose ed alcune costole che avevano più di sedici aune di lunghezza(3).

Narra anche (4) che sotto l'impero di Tiberio, essendo la Sicilia stata scossa da grandi tremuoti, si rovesciò un gran pezzo di montagna che lasciò discoperti molti cadaveri d' uomini di una dismisurata grandezza. Gli abitatori di que' luoghi sorpresi dallo stupore non osavano toccarli; solo presero un dente di quei cadaveri e lo portarono a Roma all' imperatore, onde da questo saggio potesse giudicare della grandezza del corpo. Tiberio per rispetto non osò far mettere le mani sul corpo dell' eroe cui il dente apparteneva; ma per non privarsi del piacere di veder la grandezza del gigante fece venire un valente matematico, che egli manteneva, e gli ordinò di delineare un corpo proporzionato alla grandezza di quel dente. Tomaso Fazello, storico della Sicilia (5), riferisce molti altri esempii di cadaveri di giganti scoperti in diverse epoche in quel paese. Egli afferma che nel 1516 si scoprì nel territorio di Mazara un corpo lungo venti cubiti colla testa grossa come una botte e con un dente del peso di cinque once, che egli conservò. Tutte queste notizie giustificano ciò che gli antichi ci insegnano della *nazione dei ciclopi* (6) che in origine erano stanziati nella Sicilia.

L' Egitto aveva un tempo i suoi giganti al par dell' Etiopia, dell'Arabia e della Palestina, che ad esso stan dietro o dintorno; e Flegone (7) dice esservi un luogo nell' Egitto nomato *Litres* ove si trovano cadaveri grandi al par di quelli della Sicilia: le loro ossa non sono nè

(1) Ἴδεώ θ' ὅς κάρτιστος ἐπιχθονίων γένετ' ἀνδρων
Τῶν τότε, κ. τ. λ. (*Hom. Iliad.* IX. *v.* 554).

(2) *Phlegon.* c. 12. — (3) * L' auna è una misura di tre piedi ed otto pollici di lunghezza di Parigi. — (4) *Phlegon.* c. 14. — (5) *Fazellus de Reb. Siculis, decad.* 1. *l.* 1. c. 6. *l.* III. c. 4. *Decad.* 2. *l.* 1. c. 1. — (6) *Homer. Odyss.* VII. *v.* 59.

. . . . Εὐρυμέδοντος,
Ὅς ποθ' ὑπερθύμοισι Γιγάντεσσιν βασίλευεν
Ἀλλ' ὁ μὲν ὤλεσε λαὸν ἀτάσθαλον, ὤλετο δ' αὐτός.

(7) *Phlegon. de Mirabil.* c. 15.

nascoste sotterra, nè disordinate; si veggono all' aperta, e si possono distinguere tutte le ossa di ciascun corpo, essendo tutte collocate nel sito in cui debbon essere; vi si osservano quelle delle braccia, delle gambe e degli altri membri. I libri dei Paralipomeni (1) parlano di un gigante egizio il quale aveva cinque cubiti, cioè otto piedi sei pollici e mezzo, di altezza. Egli fu neciso da Banaias uno dei più prodi dell' esercito di Davide. Erodoto (2) fa menzione di molte statue di una grandezza straordinaria, che si vedevano nell' Egitto e che rappresentavano antichi personaggi dell' uno e dell' altro sesso; egli descrive, per esempio, le statue delle concubine del re Micerino, che erano nella città di Sai, e quelle di una numerosa serie di sacerdoti, che si scorgevano nella città di Tebe. Si vedevan anche statue superiori alla grandezza umana negli atrii dei tempii di Api, di Minerva e di Vulcano. Afferma Erodoto di avervi notate figure dai venti ai settanta piedi. Ora si sa che gli Egizii rappresentavano le forme dei loro morti sovra un feretro che era fatto secondo la misura del corpo che rinchiudeva (3).

Pausania (4) dice di non aver ammirata l' altezza dei Galli nomati Cebarei, che abitavano più d' appresso alle regioni settentrionali deserte a motivo del freddo; e che ivi non vide cadaveri più grandi di quelli che si mostrano in Egitto. Plinio (5) parla dei Sirboti, popoli dell' Etiopia, che erano comunemente alti otto cubiti, o dodici piedi, prendendo il cubito a diciotto pollici. La storia fa menzione di un re dell' Etiopia nomato Gange, alto dodici cubiti. Si parla anco di un gigante nomato *Gobare* (6), condotto dall'Arabia a Roma al tempo dell' imperatore Claudio, e che aveva nove piedi e nove pollici di altezza.

Abbiamo già veduto ciò che Tertulliano e s. Agostino raccontano delle ossa dei giganti trovate nell'Africa. Plutarco(7) narra che Sertorio trovandosi in questo paese presso alla città di Tingi, ove gli indigeni credevano che Anteo, figliuolo di Nettuno secondo alcuni, o della Terra secondo altri, fosse sepolto, gli mostrarono una tomba di un' enorme

(1) 1. *Par.* XI. 25. — (2) *Herodot. l.* II. c. 30. 43. 175. 176. — (3) *Ibid. l.* II. c. 86. — (4) *Pausan. Attic.* — (5) *Plin. l.* VI. c. 30. *l.* VII. c. 2. — (6) *Id. l.* VII. c. 16. — (7) *Plutarch. in Sertorio.*

grandezza che essi dicevano essere di quel gigante. Stentando Sertorio a crederlo, la aprirono e vi trovarono un cadavere lungo sessanta piedi. Quel romano generale fece immolare alcune vittime in onore d'Anteo, ed ordinò che si ricoprisse il corpo di lui, non volendo per rispetto che se ne toccassero le ossa. Si narra anche (1) che i Cartaginesi scavando una fossa nel proprio paese vi trovarono due corpi nei loro feretri, l'uno de' quali aveva ventiquattro cubiti e l'altro ventitrè di lunghezza.

Girolamo Magio (2) narra che mentre uno de' suoi amici, nomato Melchiorre Guillandino, era prigioniero nell'Africa nel 1559 insieme con due Spagnuoli, questi scavando la terra presso *Jeneze*, anticamente appellata *Julia Cæsarea*, trovarono il cadavere di un gigante di una portentosa grandezza. Ne staccarono il cranio, che trasportarono con grande stento su due bastoni alla presenza del re Assan Ariadeno come cosa rara e mirabile. Guillandino ed un' infinita moltitudine di popolo furono testimonii della grandezza di questo cranio, che aveva ben undici piedi, o quattordici palmi, più, otto diti di circonferenza. Il palmo è dodici dita. Il principe barbaro, che non aveva alcun amore per l'antichità, invece di accordar la libertà che quei prigionieri si aspettavano, loro diede soltanto cinque scudi d'oro: essi assicurarono Guillandino che tutto il resto dell'ossame del gigante era ancora nello stesso luogo da cui avevano cavata quella testa.

Plinio (3) riferisce che nell'isola di Creta essendosi aperto un monte si vide un cadavere di quarantasei cubiti, che gli uni credettero esser quello di *Orione*, e gli altri quello di *Oto*. Otus od Oto è quel famoso gigante fratello di Efialte, che all'età di nove anni aveva nove cubiti di grossezza e trentasei di altezza. Orione è un altro gigante a cui Omero paragona Oto ed Efialte.

Solino (4) racconta che durante la guerra dei Romani contro i Cretesi le acque essendosi a dismisura gonfiate trascinaron via molta terra e scoprirono fra le altre cose un gigante di trentatre cubiti; che gli stessi Metello e Lucio Flacco lo videro, e furono pienamente persuasi

(1) *Eumachus apud Phlegontem*, c. 18. *Mirabil.* — (2) *Magius*, c. 4. *Miscellan.* — (3) *Plin.* l. VII. c. 16. — (4) *Solin.* c. 1.

della verità di un fatto che essi avevano a prima giunta riguardato come incredibile. Ci ha molta apparenza che questa storia sia la stessa di quella che abbiam veduta in Plinio; ma le circostanze che si veggono in Solino, e che non si leggono in Plinio, fanno credere a Claudio Salmasio che Solino l'abbia presa da altri piuttosto che da Plinio, che egli è solito di compendiare. Bisogna osservare che la storia raccontata in quest' autore manca in alcuni de' suoi manoscritti.

Si videro ossa di giganti anche nell' isola di Rodi (1) e nell' Italia. Sotto l' impero di Enrico II figliuolo di Corrado, nel 1041, si trovò presso Roma un cadavere che trasferito nella città e posto ritto contro le mura giungeva fino all' altezza dei merli (2). Si pretese che questo fosse il corpo di Pallante, figliuolo di Evandro, ucciso da Turno; la sua ferita aveva più di quattro (3) piedi di larghezza. Il Boccaccio (4) racconta cose ancor più incredibili; e dice che al suo tempo presso Drepano in Sicilia scavando le fondamenta di una casa si scoprì una vasta caverna, in cui gli operai entrarono coi lumi e trovarono un uomo seduto di una grandezza portentosa, che teneva nelle mani invece di bastone un pilastro simile all' albero di una nave. La vista di questo spettacolo li atterrì a prima giunta e li obbligò ad uscire; ma riavutisi vi tornarono colla scorta di gente armata, e trovarono che quello era il cadavere di un gigante che andò in polvere al solo toccarlo. Il piombo della sua lancia o del suo bastone pesava più di 1500 libbre. Le ossa erano intere; ed il cranio sì grande che avrebbe agevolmente contenute molte misure di grano. Il resto delle ossa era di una grossezza e di una grandezza proporzionata alla testa; ciascuno dei denti pesava nove libbre. Si credette che fosse il gigante Polifemo descritto da Omero e da Virgilio. S. Agostino narra (5) che poco tempo prima che i Goti prendessero Roma, era in questa città una femmina presso i suoi genitori, che era di una statura così superiore all' ordinaria che da tutte le parti si accorreva per vederla.

(1) *Phleg. Mirab.* c. 16. — (2) *Jac. Philipp. de Bergam. Supplem. Chronic. lib.* III. *an.* 1041. — (3) * Nell' ultima edizione francese si legge *quaranta*, numero spropositato e ridicolo: il Calmet mette solo quattro piedi. — (4) *Symphorian. Campeg. lib. cui titul. Hortus Gall. ex Bocacio lib.* VI. *Genealog.* — (5) *Aug. lib.* XV. *de Civit.* c. 23. n. 2.

Continuazione delle testimonianze degli antichi e dei moderni intorno all'esistenza dei giganti.

Al tempo della guerra di Troia erano anche fra i Greci uomini molto più alti di quelli della presente età. Filostrato (1) dà agli eroi che si segnalarono in questa guerra dieci cubiti di altezza. Lo stesso autore (2) dice che essendo Achille apparso ad Apollonio di Tiane non si mostrò a prima giunta che dell'altezza di cinque cubiti; ma in appresso si aggrandì fino a dieci o dodici. Egli parla del corpo di Aiace (3) che fu scoperto dai flutti essendo la sua tomba vicina al mare: le ossa che vi si trovarono dovevano essere di un uomo di undici cubiti, o di sedici piedi e mezzo, di altezza. Essendo l'imperatore Adriano venuto per considerare le rovine di Troia, vide quelle ossa, fece riparare la tomba e ve le rimise. Pausania (4) attesta di aver udito da un uomo della Misia che la tomba di quest' eroe era sufficientemente accessibile dalla parte del mare, e che per formarsi un' idea dell' altezza di Aiace si doveva figurare che la rotella del suo ginocchio era grossa come quelle grandi piastre di cui si servono gli atleti nei loro esercizii.

Il cadavere di Oreste (5), che fu trovato a Tegea dai Lacedemoni, era alto sette cubiti, o dieci piedi e mezzo. Si scoprì anche sul promontorio di Sigeo in una caverna il cadavere di un gigante lungo più di venti cubiti (6). Filostrato dice che questa scoperta si era fatta cinquanta anni circa prima del tempo in cui egli scriveva. Parla anche del cadavere di un gigante che era stato trovato nell' isola di Coo da uno de' suoi parenti quattro anni prima che componesse la sua opera intitolata *Delle Imprese eroiche*. Questo cadavere era in una caverna in mezzo alle vigne, aveva dodici cubiti di lunghezza, ed un serpente aveva preso stanza nel suo cranio. Aggiunge egli che essendo andato l'anno avanti nell' isola di Lenno vi scòrse le ossa di un gigante che era stato scoperto da uno appellato Menecrate: queste ossa non erano più legate insieme; ma per quanto se ne poteva giudicare dalla loro grandezza il gigante doveva essere di un' altezza assai straordinaria. Filostrato volle misurare la ca-

(1) *Philostrat. Vita Apollon. l.* II. c. 21. *et l.* IV. c. 16. *et Heroic. poem. etc.* 1. — (2) *Vita Apollon. l.* IV. c. 16. — (3) *Idem. Heroic.* c. 1. n. 2. — (4) *Pausan. Attic.* — (5) *Herodot. lib.* 1. c. 68. *et Philostr. Heroic.* c. 1. n. 2. — (6) *Philostr. Heroic.* c. 1. n. 3.

pacità del cranio; e questa fu tale che si potè riempiere con due amfore di Creta. L'amfora romana conteneva ventotto pinte circa della misura di Parigi, o quarantotto sestieri romani. Io non so se l'amfora di Creta fosse più o men grande.

Quest' autore è pieno zeppo di somiglianti narrazioni nella sua opera intitolata *Delle Imprese eroiche:* egli parla di Protesilao che all' età di venti anni aveva dieci cubiti di altezza, e di molti altri eroi della Grecia la cui statura era a un dipresso la medesima. Pausania, scrittore molto più esatto e più corretto di Filostrato, parla anch' esso di cadaveri di giganti sotterrati nella Grecia ed in molti altri luoghi; per esempio, di Asterio, che fu seppellito nell' isola di Astero dicontro a Mileto e che aveva dieci cubiti, cioè quindici piedi, di altezza (1). Fa anche menzione di un gigante che fu scoperto nell' alta Lidia presso una piccola città appellata la Porta di Temene, e le cui ossa erano sì grandi che non si sarebbero prese giammai per ossa umane, se la loro forma non avesse mostrato che non potevano essere di verun altro animale. Si giudicò a prima giunta che questo corpo fosse quello di Gerione; ma Pausania sostiene che avendo Gerione vissuto verso lo stretto di Cadice, non si aveva alcun argomento che fosse morto in Lidia: onde i più illuminati credevano che fosse il corpo di Illo figliuolo di Ercole.

Avendo l' Imperatore impreso nella Siria a deviare il corso dell' Oronte, si trovò nell' alveo diseccato di questo fiume un gigante dell' altezza di undici cubiti, che gli uni appellavano Oronte, gli altri Ariade. L' oracolo di Apollo dichiarò che esso era un Indiano. Pausania (2) dice che questo cadavere era chiuso in un' urna di terra alta undici cubiti. Si mostra anche al presente in Antarado una tomba di venti piedi; e nei dintorni di Damasco sono due monumenti, l' uno di cinquanta e l' altro di venti piedi di lunghezza. Goujon dà al primo centosessanta palmi od ottanta cubiti: si suol dire ai viaggiatori che il più grande di quei monumenti sia la tomba di Abele, e l' altro quella di Giosuè. Beniamino

(1) *Pausanias Attic.* — (2) *Pausanias l.* VIII. *seu Arcadia.* Filostrato, *Heroic. c.* 1. *n.* 2, dice ch' egli aveva venti cubiti di altezza.

di Tudela dice di aver veduta a Damasco una costa di un uomo d' una grandezza portentosa, e se ne mostrano di simili in molti luoghi.

Volendo gli Ateniesi (1) fortificare un' isola che è vicina alla loro città, e che, come pare, era Egina, fecero scavare assai profonde fondamenta, e nello scavare trovarono una tomba di cento cubiti, in cui era chiuso un corpo proporzionato a questa grandezza. Si leggeva sul sepolcro un epitafio, il quale diceva che l' uomo quivi sepolto appellavasi Macrosiri e che aveva vissuto cinquemila anni. Ma se non ci ha errore nel testo di Flegone che racconta questo fatto, si dee temere che egli non si sia lasciato ingannare non solo sull' età di Macrosiri (ciò che è evidente), ma ben anco sulla lunghezza di sua tomba.

Glica (2) racconta che si trovarono in Costantinopoli sotto l' imperatore Anastasio molte ossa di giganti che questo principe fece porre nel palazzo perchè servissero di monumento alla posterità. Avendo Ercole vinto il gigante Gerione (3), pose le sue ossa in Olimpia per conservar le prove del suo combattimento e della sua vittoria.

Gli storici danno sette piedi e mezzo di altezza a Poro re delle Indie (4), il quale fu vinto da Alessandro. Si dice che egli fosse così alto (5), che essendo salito sopra un elefante vi sembrava così proporzionato alla grandezza di quest' animale, come un uomo ordinario lo è alla grossezza di un cavallo su cui monti. Nè è raro nelle Indie il veder uomini di cinque cubiti e mezzo (6). Le storie dei popoli settentrionali parlano degli antichi giganti che hanno abitato il lor paese, e di cui si scorgono ancora i monumenti e le ossa in più d' un luogo.

Teopompo di Sinope (7) nel suo trattato dei Terremoti narra che nel Bosforo Cimmerio essendosi scosso un colle ed avendo formato una grande frana, apparvero ossa di giganti che essendo stati riuniti formarono un corpo alto

(1) *Phlegon. c. 17. Mirabil.*

Τέθαμμ' ὁ Μακρόσειρις ἐν νήσῳ μακρᾷ,
Ἔτη βιώσας πεντάκις τὰ χίλια.

— (2) *Glycas. Annal. par.* 4. Εὑρέθη ὄρυγμα, ἐν ᾧ ὀστᾶ γιγάντων πολλά· ταῦτα ὁ βασιλεὺς Ἀναστάσιος χάριν θαύματος ἐν τῷ παλατίῳ κατέθετο. — (3) *Philostr. Heroic. c.* 1. *n.* 3. — (4) *Arrian. l.* v. *Diodor. l.* xvii. — (5) *Plutarch. in Alexandro.* — (6) *Strabo l.* xv. *apud Plin. l.* vii. *c.* 2. — (7) *Apud Phlegon. Mirabil. c.* 20.

ventiquattro cubiti. Floro [1] racconta che Teutoboco re dei Teutoni e dei Cimbri, che fu condotto in trionfo a Roma, era di una statura così straordinaria che sorpassava anche i trofei che vi si portavano. Altri affermano [2] che egli morì delle ferite ricevute nel combattimento; ed assicurano che il suo corpo venne scoperto nel Delfinato, ove fu esposto alla vista di tutti i curiosi che accorsero per molti giorni onde vederlo ed ammirarne l' altezza.

Siccome la storia di questa scoperta è famosa ed ha dato occasione a molti scritti, cade in acconcio il raccontarla qui per disteso. Il venerdì 11 gennaio del 1613 si scoprì la tomba del re Teutoboco nella terra del signore di Langon, gentiluomo del Delfinato, vicina al castello di Chaumont tra Montrignaut, de Serre e s. Antoine. Questa scoperta venne fatta dai muratori di quel signore che lavoravano in un renaio profondo diciotto piedi: la tomba aveva trenta piedi di lunghezza sopra dodici di larghezza ed otto di profondità, e si leggeva sopra: THEUTOBOCHUS REX.

Le ossa del gigante, che si toccavano immediatamente, avevano venticinque piedi e mezzo di lunghezza, dieci di larghezza alle spalle, e cinque di profondità: la testa aveva cinque piedi in lunghezza e dieci in rotondità; le occhiaie avevano un circuito di sette pollici. Tutte queste particolarità sono tratte da un opuscolo distribuito da Pietro Masuyer chirurgo di Beaurepaire, il quale aveva i certificati dei medici di Montpellier e di Grenoble, e mostrava queste ossa a tutti quelli che accorrevano per vaghezza di vederli. L' opuscolo era compilato da un Gesuita di Tournon e stampato in Lione.

Ecco la numerazione delle ossa che si trovarono nella tomba: due pezzi della mascella inferiore, due vertebre, una parte di una costa, l' alto dell' omoplato sinistro, la testa dell' omero, la testa del femore, il femore, la tibia, l' astragalo, il calcagno, l' osso della mascella. Ciascun dente era della grossezza del piede di un piccolo toro; la testa del femore era grossa come una delle più grosse teste d' uomo; dalla testa del femore infino

(1) *Florus l.* II. *c.* 11. *Insigne spectaculum fuit, quippe vir proceritatis eximiæ, super trophæa ipsa eminebat.* — (2) *Oros. l.* V. *c.* 16.

alla gamba l' osso aveva cinque piedi e mezzo di lunghezza sopra tre di larghezza; la tibia aveva quattro piedi di lunghezza.

Nello stesso anno 1613 Nicola Habicot, anatomico e chirurgo celebre di s. Cosmo in Parigi, pubblicò la sua *Gigantosteologia*, in cui stabilì la verità dell' esistenza dei giganti e quella delle ossa del re Teutoboco. Nello stesso anno Giovanni Riolan il figliuolo, medico ed anatomico celebre della Facoltà di Parigi, scrisse contro Habicot, e pubblicò la *Gigantomachia*, e nel 1614, l' *Impostura scoperta delle ossa attribuite al re Teutoboco*; nel 1618 poi compose la *Gigantologia*. Habicot rispose a tutte le opere di Riolan, le quali contengono poche cose, pochissime ragioni solide secondo il giudizio del signor Alliot figlio, dottore in medicina della Facoltà di Parigi (1).

Nel 1615 apparve un discorso apologetico di Carlo Guillemeau, medico ordinario del re, contro Habicot e Riolan, opera poco solida e piena di invettive. Alcuni pretendevano che quelle fossero ossa di balena, od ossa fossili, che la terra talvolta nasconde; ma e la figura e la sostanza e la forma di quelle di cui qui si tratta fecero credere che fossero vere ossa umane. Il luogo in cui si scoprì la tomba di cui parliamo chiamavasi nel paese il Campo del Gigante; in esso si trovarono molte medaglie d' argento, che avevano dall' un de' lati l' immagine di Mario, e dall' altro un' *M* ed un *A* intrecciati.

Si afferma che nel 785 si scoprì nella Boemia una testa così grossa che due uomini non potevano portarla, e gambe lunghe ventisei piedi. Il famoso medico Felice Platero nelle sue osservazioni dice di aver trovate in Lucerna ossa umane di una grandezza sì smisurata, che prendendo la proporzione di esse al corpo doveva questo avere diciannove piedi di altezza. Narrasi che il gigante *Ferrago* o *Ferrau*, ucciso da Orlando nipote di Carlomagno, aveva dodici cubiti o venti piedi di altezza, e che la sua forza pareggiava quella di quaranta uomini. Nella Santa-Cappella di Bourge conservasi l' osso della coscia di un gigante che per grandezza si avvicina a quello

(1) L'Alliot stesso spedì al p. Calmet tutte queste particolarità sul gigante Teutoboco, col sunto delle opere composte in quest' occasione.

di Tentoboco. Si vedeva in Nostra-Signora di Parigi una tomba della lunghezza di trenta piedi, ove si dice che è seppellito un gigante. Habicot afferma di aver veduto presso il signore di Nemours un uomo alto quindici piedi. Aimoin nella sua storia di Francia dice che si presentò a Gontrano un uomo che superava gli altri per l'altezza di tre piedi. Carlomagno, secondo la testimonianza di molti, era alto nove piedi. Sotto il regno di Luigi XI (1) si scoprì dirimpetto a Valenza nel Delfinato in un torrente che bagna il villaggio di San-Perat un gigante che doveva avere circa diciotto piedi di altezza secondo la proporzione delle sue ossa. Al tempo di san Luigi si vide una donna di Forcalquier, nomata Garsenda, di una statura gigantesca. Noi abbiamo parlato più sopra del gigante di cui si conservano alcuni denti nel castello di Molard.

Si mostrano in Torino alcune ossa di una portentosa grandezza. Giulio Scaligero (2) dice che si trovò a' suoi tempi in uno spedale di Milano un giovane sì grande che non si poteva sostenere, non avendo la natura potuto fornirgli i necessarii alimenti; egli stava coricato su due letti l'uno posto dietro l'altro. Il Torquemada (3) assicura che sotto il pontefice Giulio III era in Calabria un uomo di tale altezza, che tutti accorrevano a vederlo. Il pontefice lo fece venire a Roma; ma egli era sì grosso che non essendoci cavallo che il potesse sostenere, bisognò metterlo su di un carro, fuori di cui pendevano ancora le sue gambe, tanto era grande; ed allorquando fu giunto a Roma, si trovò che sorvanzava dal petto infino alla testa tutti i più alti uomini della città.

Sassone il gramatico (4) pretende di mostrare che la Danimarca fu a prima giunta abitata da giganti, od almeno che un tempo ve n'avevano molti in quel paese. Lo prova coi monumenti che vi si scorgono, e che sono pietre di una portentosa grossezza messe le une sopra le caverne, e le altre sulle tombe degli antichi Danesi. Ettore Boezio (5), storico della Scozia, dice che nel 1520 si scoprirono in questo paese ossa e denti di giganti di

(1) *Cælius Rodig. lib.* XVIII. *c.* 31. — (2) *Jul. Cæsar. Scalig. de Subtil. exercit.* 263. — (3) *Torquem. hexaemer. die* 1. — (4) *Saxo Grammat. poem. p.* 4. — (5) *Hist. l.* XI.

una dismisurata grandezza. Nell' opera col titolo di Gabinetto del re di Svezia (1) si parla di un osso della coscia di un uomo che pesa venticinque libbre: quest' osso fu trovato nel 1643 a Bruges in Fiandra, e passò dappoi nelle mani di Ottone Sperlingio. Nello stesso luogo si fa menzione di un re di Norvegia, morto nel 935, che aveva quattordici piedi di lunghezza, e di un certo Evindo, il quale viveva verso l' anno 1338, ed era alto quindici aune di Norvegia. Nel 1695 si trovò presso Bircherod un cadavere molto più grande dell' ordinario.

Il sig. Dumont ne' suoi viaggi dice che mentr' ei pellegrinava nella Grecia si trovarono in Tessalonica le ossa di un gigante, che secondo i calcoli de' più valenti chirurgi del paese doveva avere più di venti piedi di altezza. Serse conduceva alla guerra contro i Greci un gigante appellato Artachees, alto cinque cubiti reali meno quattro dita, cioè sette piedi e mezzo ed undici dita. Ai tempi di Teodosio viveva nella Siria un gigante alto cinque cubiti ed un palmo, giusta la relazione di Niceforo. Niceta afferma che Andronico Comneno aveva dieci piedi di altezza. Melchiorre Nugnes gesuita narra che in Pechino, capitale della China, i custodi delle porte della città sono alti quindici piedi. Coropio, medico tedesco, il quale ha scritto contro l' esistenza dei giganti, dice d' aver veduto in Anversa una donna alta dieci piedi.

Finalmente si videro in America (2) alcuni giganti, i quali erano sì alti che gli uomini ordinarii non giungevano che fino alle loro ginocchia. Si veggono ancora le loro ossa e le loro opere nel Perù; e gli abitatori di quel paese dicono che Dio gli sterminò col fuoco del cielo a motivo dei lor disordini, e principalmente pei delitti contro natura che essi commettevano. La stessa tradizione è in vigore nel Brasile e nel Messico, ove si mostrano ossa di una dismisurata grandezza.

Gli autori del Giornale dei Dotti nelle notizie letterarie che si leggono alla fine del lor giornale di luglio del 1766 si esprimono in questa sentenza. « Il dottor » Maty, segretario della Società Reale di Londra, ci » scrive che l' equipaggio di uno dei due vascelli arrivati

(1) *Part.* 1. *sect.* 1. *n.* 35. 74. — (2) *Acosta, l.* 1. *Hist. Ind. c.* 19.

» dopo aver fatto il giro del mondo ha riferito di aver
» veduti e toccati quattrocento o cinquecento Patagoni di
» otto in nove piedi di altezza. Il capitano di quel va-
» scello, uomo alto sei piedi inglesi (cinque piedi, sette
» pollici e sei linee di Francia), non giungeva che a
» stento a toccare colle mani il loro mento. I filosofi i
» quali credettero che la potenza generatrice fosse ancora
» nella sua infanzia nell'America, troveranno in questo
» fatto una nuova obbiezione. È singolare il vedere il
» contrasto dei Laponi all'estremità boreale di un con-
» tinente, ed i Patagoni all'estremità meridionale del-
» l'altro ». Si potrebbero moltiplicare gli esempii e le
prove dell'esistenza dei giganti; ma crediamo di averne
già addotte quante bastano al nostro disegno.

Il sig. abate di Tilladet nel 1704 (1) propose la sua
opinione sulla esistenza dei giganti, e pretese di mo-
strare che non solo vi erano giganti, ma che aveano esi-
stito anche città e nazioni di giganti; che i nostri primi
padri e tutti gli antichi conduttori delle colonie erano tali;
che i genitori dei giganti dovean esser giganti pur essi;
che Adamo, Abele, Caino, Seth ed i loro primi discen-
denti erano di una statura gigantesca; che Noè non avrebbe
potuto edificare un'arca capace di contener tanti animali,
se non si intendono i cubiti di cui parla la Scrittura per
cubiti di giganti; che i fondatori della torre di Babele
non avrebbero mai concepito una tale impresa se non fos-
sero stati giganti; che questi famosi uomini dovevano
avere una vita, la cui lunghezza fosse proporzionata alla
grandezza della loro statura ed alla copia dell'umido ra-
dicale che era in loro abbondevolissimo; che la fecondità
della terra e la bontà degli alimenti di cui si servivano
contribuiva molto senza alcun dubbio alla lunga durata
della loro vita, la quale ha cominciato a diminuire fra
gli uomini di mano in mano che la natura si è affievo-
lita, e che una tale fecondità andò cessando. Nemrod,
fondatore della monarchia assira, ed i conduttori delle co-
lonie degli Amorrei e degli Enacimi erano tutti giganti,
e le loro schiatte hanno sussistito per lunga pezza al di
qua ed al di là del Giordano. Quelli che popolarono la

(1) *Histoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. I. p. 125.

Virginia e le terre Magellaniche doveano pur essere giganti, posciachè i popoli di questo paese sono anche al presente così alti e così robusti. Ecco il sunto delle prove arrecate dal sig. di Tilladet in favore dell' esistenza dei giganti.

Per le quali cose tutte sembra che non si possa più negare che non siano un tempo esistiti giganti in gran numero ed in quasi tutte le parti del mondo; che non ne sieno esistiti popoli interi; che la loro altezza non sia stata doppia, anzi triplice della nostra; che se non se ne veggono più comunemente nella nostra età, ciò addiviene da una parte perchè la vendetta di Dio non ha voluto soffrire sino alla fine i lor delitti e le loro violenze, e perchè dall' altra gli altri uomini interessati a sterminare questi nemici del genere umano si sono contro essi confederati e gli han fatti perire.

Conchiusione, o risposta alle ragioni di coloro che negano la esistenza de' giganti.

Per rispondere ordinatamente alle ragioni che si oppongono al nostro sentimento si può dire:

I. Che ciò che la Scrittura ci narra dei giganti è così lontano da ciò che ci insegnano i poeti, quanto la verità lo è dalla menzogna e la storia dalla favola. In tal guisa allorquando i Padri hanno detto che i giganti di cui parla Mosè non sono la stessa cosa di ciò che si intendeva sotto questo nome fra i Pagani, essi non hanno nulla asserito che non sia verissimo. Noi non crediamo che i giganti sieno stati mai bastantemente forti nè per imporre monti a monti, nè per lanciare scogli, isole e grandi alberi accesi contro al cielo; nè che abbiano avuto cento mani, nè che le parti dalle cosce in giù avessero le forme di serpente. Tutto questo è poetico ed iperbolico al pari della descrizione fatta da Omero di Polifemo, dei ciclopi e dei giganti. La Scrittura nulla dice di simile; e noi non abbiamo interesse alcuno nel difendere le favole dei poeti.

II. A coloro i quali credono che i giganti al par dei ciclopi sieno esseri composti dall' immaginazione che congiunge molte idee, la cui unione non si scontra mai in un soggetto nella natura, o che spiegano in una maniera fisica o morale ciò che si dice dei giganti e della loro guerra contro gli iddii, noi rispondiamo che senza pretendere di sostenere le finzioni dei poeti, che in fatto

dicidero ai centauri ed ai giganti forme mostruose che non sussistono nella natura, noi ci limitiamo a difendere il sentimento notato nei Libri sacri: che cioè esistettero un tempo moltissimi giganti, ma che, tranne la loro altezza, erano uomini formati come gli altri, e che non fecero a Dio che quella guerra che i malvagi sono soliti di fargli coi lor delitti e colle loro empietà.

III. Quanto a ciò che si dice, non essere nemmen possibile che sieno esistiti giganti, perchè Dio autor della natura ha prescritto a ciascuna cosa una certa misura al di là della quale essa non si può estendere, noi abbiamo due risposte da fare: la prima, che non ci ha dubbio che sieno esistiti uomini assai superiori in altezza agli altri; che se ne scorgono ancora di quando in quando nell' universo, come vi si scorgono dei nani e degli uomini molto più piccoli dell' ordinario. Ne possono dunque esistere; giacchè se ve ne sono due, perchè non ve ne saranno dieci; e se ve ne sono dieci, perchè non cinquanta? Non si è mai preteso che tutti i primi uomini e tutti i popoli della Palestina e della Sicilia sieno stati giganti; ma molti lo erano; ve n' aveano famiglie intere, popoli interi, come anche al presente esistono nazioni di una statura più alta di quella degli altri popoli.

Confessiamo che la misura del moto, del freddo, del caldo, del secco e dell' umido esistente nella natura non permetta che tutti gli uomini, nè che tutti gli animali, o tutte le piante ingrossino e si innalzino in tutte le parti del mondo ad una grandezza e ad un' altezza assai superiore all' ordinario, o che diminuiscano e diventino molto minori di quel che non sono; ma nulla si oppone che in alcuni luoghi del mondo non si veggano uomini, animali e piante molto più alte che altrove; che non se ne trovi in un paese una specie che non si scorge in un altro; e che queste stesse specie non degenerino talvolta dopo un certo tempo, e non divengano molto più piccole di quel che non fossero al principio; e quest' è ciò che è confermato dall' esperienza di tutti i secoli. Perchè dunque non sarebbero stati un tempo giganti nei luoghi in cui non si scorgono al presente che uomini ordinarii? Le prime piante ed i primi grani che si portarono dall' Europa in America vi crebbero in sulle

prime ad una tale altezza, che non si era visto nulla di somigliante nell' Europa; i topi stessi e gli altri animali vi si ingrossarono straordinariamente. Perchè si vuole che nei primi tempi, in cui la terra era più feconda, le piante più nutritive, la massa del sangue degli uomini più pura, gli alimenti più succosi, non si sieno potute vedere persone più alte, più forti, più sane e di una più lunga vita di quel che non lo siamo noi?

IV. Il dire che la natura non ha mai prodotto giganti perchè al presente essa non fa più grandi sforzi per produrne un numero considerabile, è come se si dicesse: La natura non può più al presente formar uomini che vivano otto o novecento anni; dunque essa non ne ha mai formato di somiglianti: oppure: la natura con tutti i suoi sforzi non può più produrre lupi al presente nell' Inghilterra, nè serpenti velenosi nell' isola di Malta, nè ippopotami nell' Egitto; dunque essa non ne ha mai prodotti: e nello stesso modo: essa non può più produrre un tal frutto nè un tal fiore in questo giardino; dunque essa non lo ha mai prodotto. Se la natura non può più produrre tutto ciò in questi luoghi, non è per difetto di potenza dalla sua parte; ma perchè le si tolsero i mezzi con cui dare questi prodotti, sterminandone la specie; e così avviene anche dei giganti. Si facciano rivivere gli antichi giganti della Palestina e della Sicilia, e si vedrà che essi produrranno i loro simili come già un tempo fecero. Quegli stessi che fissano l' altezza naturale dei più alti uomini a sette piedi, sulla frivola ragione che Ercole non aveva che quest' altezza, sono costretti a riconoscere che si videro in Roma stessa uomini più alti di Ercole; d' altronde tutti gli antichi non ammettono che Ercole abbia avuto sette piedi: Apollodoro [1] non gli dà che quattro cubiti o sei piedi.

V. L' opinione di coloro che vogliono che gli uomini decrescano di giorno in giorno non si può in nessun modo sostenere; ma essa è molto più favorevole che contraria all' esistenza dei giganti.

VI. Quelli che sostengono essere un tempo esistiti giganti, non dicono che la statura gigantesca sia la più na-

(1) *Apollodor. Biblioth.* l. II. c. 3. Τετραπηχυαῖον μὲν γὰρ εἶχε τὸ σῶμα.

turale all' uomo; solo pretendono che non abbia nulla che gli sia contrario, nulla che sia incompatibile colla sua bellezza e colle altre sue qualità naturali; che non ci ha sconcio di sorta alcuna nell'ammettere i giganti; che la loro esistenza è possibile; in una parola, che ne esistevano moltissimi un tempo, e che allora non erano riguardati come mostri. Tutti quei ragionamenti che si formano contro un' opinione che non è la nostra, non ci danno alcun impaccio.

VII. L' errore di coloro i quali hanno creduto che i giganti fossero figliuoli degli angioli ribelli e delle figliuole degli uomini prova indubitatamente che essi hanno riconosciuta la loro esistenza. Noi non adottiamo il loro errore, ma li citiamo come testimonii della credenza comune dei popoli in questa materia. Una credenza così antica, così generale, così costante non sarebbe tuttavia un argomento senza replica, se non fosse conforme alle Scritture e confermata dalle storie autentiche di tutti i tempi.

VIII. Finalmente quantunque la natura possa talvolta produrre nel seno della terra oggetti che abbiano qualche somiglianza colle ossa umane, col cranio, coll' osso della gamba o del braccio, essa non produrrà mai corpi interi, come un' unione di molte ossa proporzionate ed unite in guisa di comporre uno scheletro umano. S' aggiunga che questi prodotti della natura si scoprono sempre per quel che essi sono da qualche lato, come dal colore, dalla forma, dalle proporzioni, ed ordinariamente dalla solidità. Le ossa fossili sono pallide o si approssimano al colore della terra che le ha prodotte; sono massicce e non già cave come le ossa naturali. Si può dar anche che si mostrino alcune ossa di elefanti e di balene per ossa di giganti; ma è certo che si conservano in alcuni luoghi vere ossa di giganti, e che per ciò la esistenza dei giganti è un fatto non soggetto ad alcun dubbio.

Fine della Parte I. del Vol. I.

DISSERTAZIONE

SOPRA

L' ARCA DI NOÈ[*]

Paragone delle navi antiche e moderne coll' arca costrutta da Noè.

Quelli che si dilettano di innalzare le invenzioni dei moderni al disopra di quelle degli antichi, menano trionfo allora principalmente quando parlano della marina, dei vascelli, della navigazione d' oggidì, facendo il confronto colle stesse arti esercitate dagli antichi. Bisogna confessare esser questa una delle parti in cui i moderni la vincono infinitamente sopra gli antichi. Si paragonino i viaggi marittimi dei Fenici, dei Tiri, dei Sidoni, dei Cartaginesi, che sono i più valenti navigatori che si conoscano nella più remota antichità; si mettano le loro flotte a confronto colle nostre e coi nostri vascelli così mercantili come guerreschi, e si noterà una differenza incredibile, sia che si ponga mente alla struttura, alla grandezza, alla solidità delle nostre navi, sia che si consideri la sicurezza con cui col mezzo della bussola si imprendono per mare viaggi che gli antichi avrebbero creduto impossibili.

I re dell' Egitto, della Siria e di Siracusa impresero un tempo a costruir vascelli, o piuttosto galere di un' enorme grandezza. Si narra che Sesostri re dell' Egitto (1) facesse fabbricare una nave di legno di cedro della lunghezza di dugento ottanta cubiti. Tolomeo Filopatore fece costruire (2) una galera della stessa lunghezza a quaranta ordini di remi, che era condotta da quattrocento marinari e spinta da quattromila galeotti; capiva sulla tolda fin tremila combattenti. Gerone, re di Siracusa (3),

* La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Diodor. Sicul. l.* II. — (2) *Plutarch. in Demetrio.* — (3) *Moschius apud Athenæum.*

costruì per cura di Archimede un vascello od una galeazza, in cui trecento falegnami ed un numero ancor maggiore di lavoranti adoperarono più legna nel fabbricarla in un anno di quel che non se ne sarebbe richiesto per costruire sessanta galere. Quella nave aveva tre piani; in quel di mezzo si vedevano trenta camere a quattro letti, e dieci scuderie da ciascun lato, senza comprendervi le camere pei marinai, le cucine e le sale. V'aveva sulla prora un serbatoio formato con compartimenti di tavole e di tele impeciate, che conteneva due mila mezzaruole cioè dugentosette o dugent' otto botti d' acqua della misura di Parigi.

Ma una sì gran nave e le altre che passiamo sotto silenzio non si avvicinavan pure nè alla capacità nè alla struttura dell' arca di Noè, di cui Dio aveva dato il modello, ancorchè sieno state altrettante prove evidenti della possibilità della costruzione di questa; giacchè si può assicurare senza tema di ingannarsi, che essendo stata l'arca la prima nave od il primo vascello considerabile che sia mai stato costruito, fu anche il più grande che siasi mai veduto, e pari al quale non se ne vedrà giammai, posciachè se Dio stesso non l' avesse ordinato, nessuno avrebbe osato imprendere un'opera di tal natura.

Capacità dell' arca. Sua forma. Legni con cui era costruita.

Quelli che giudicano la capacità delle navi danno quarantadue piedi cubici della misura di Parigi alla tonnellata, secondo la prescrizione; e se si dividono i piedi cubici della capacità dell' arca per quarantadue, si conoscerà che essa poteva contenere più di quarantaduemila e quattrocentotredici tonnellate di carico, e che per conseguenza essa conteneva il carico di più di quaranta navi, ciascuna della portata di più di mille tonnellate. Quest' immensa capacità ci reca la più alta maraviglia; ma le regole della geometria e dell' aritmetica fondate sulle dimensioni che son dal sacro testo notate non permettono di dubitarne. Se paragonansi le nostre navi all' arca di Noè, facilmente si concederà che sono molto minori di quel famoso vascello tanto per riguardo alla capacità delle medesime, quanto per riguardo alla lunghezza, alla larghezza ed alla distribuzione delle stanze che conteneva. Per formarcene un' idea giusta e proporzionata alla sua grandezza è d' uopo immaginare una o più chiese delle più vaste del mondo, come

quella di s. Pietro in Roma, quella del Duomo di Milano, e quella della Abbazia di Cluny. Il tempio di san Paolo in Londra ha 690 piedi di lunghezza della misura d' Inghilterra, che ridotti a quella di Parigi formano ad un dipresso 646 piedi: la Chiesa di s. Pietro di Roma ha al di dentro 555 piedi di lunghezza; il Duomo di Milano 250 passi, e la Chiesa di Cluny 520 piedi; quella della Cattedrale di Parigi 346 piedi di lunghezza e 144 piedi di larghezza; la Cattedrale di Chartres 412 piedi di lunghezza; quella di Rouen 414 piedi sopra 83 di larghezza, quella di s. Ouen della stessa città 404 piedi. Queste ultime chiese sono ben lontane dall' aver la lunghezza al di dentro che l'arca di Noè aveva al di fuori, essendo questa lunga 512 piedi, larga 85 ed alta 51 secondo la misura di Parigi.

Si dà al vascello costruito da Noè il nome di *arca*, o di cofano, perchè in fatto aveva la forma di cofano quadrato, oblungo, e presso a poco simile alle case degli Orientali, che hanno la cima a guisa di piattaforma; ond' essa era assai diversa dalle galere e dai vascelli ordinarii. In tal guisa essa non era destinata a trascorrere lontani mari come i bastimenti da trasporto e le navi da guerra. Dio nel farla costruire non ebbe per iscopo che di conservare tutta la stirpe degli uomini e degli animali, facendo entrar nell' arca un certo numero di ogni specie di essi per ripopolare la terra dopo il diluvio. In tal guisa non si richiedevano nè remi nè vele per affrettarne il corso, nè era necessario il darle una forma atta a scorrere prestamente e lievemente sulle acque.

Non sono concordi i pareri sulla natura del legno di cui si servì Noè per la costruzione di quel suo famoso vascello. L' ebraico testo dice *legno di Gopher*, che gli uni spiegano in generale per legno riquadrato, tagliato, lavorato, levigato; altri *per legno grasso*, come l' abete, il terebinto, il cedro ecc., ed altri pel *cipresso*. Il Bochard ha mostrato che nell' Armenia e nella Siria, ove si crede che fosse costruita l' arca, non cresce altro albero acconcio a costruire grandi vascelli come l' arca, se non il cipresso; e che vi sono esempi di flotte intere costruite con questa sorta di legno.

Misura del cubito con cui Mosè determina le proporzioni dell' arca.

Ma la grande difficoltà su quest' argomento consiste nel determinare la giusta misura del cubito di cui qui parla Mosè; giacchè da questa dipende la soluzione della maggior parte delle difficoltà che si oppongono sull' arca di Noè, dovend' ella essere nè troppo lunga, nè troppo corta. Origene (1), e dopo lui s. Agostino (2), hanno creduto che questo cubito fosse il *cubito geometrico*, lungo sei cubiti ordinarii; e su questo principio l' arca sarebbe stata di una grandezza smisurata. Beroso il Caldeo, citato nell' Eusebio di Giuseppe Scaligero, dà all' arca cinque stadii di lunghezza sopra due di larghezza, o secondo Giacomo Capelle sei stadii di lunghezza ed uno di larghezza. Lo stadio è di centoventicinque passi; onde l' arca avrebbe avuto settecentocinquanta passi di lunghezza e centoventicinque di larghezza. Lo stesso Capelle pretende che il cubito di cui parla Mosè in questo luogo sia il *cubito sacro*, che egli pretende esser doppio del *cubito ordinario*, cioè di tre piedi. Altri son d' avviso che il cubito di Mosè fosse lo stesso che il cubito antico dell' Egitto, cioè di venti pollici $\frac{44}{89}$, o quasi venti pollici e mezzo, misura di Parigi.

Il cubito degli Ebrei, secondo Giuseppe, era di ventiquattro dita o di sei palmi orientali. I Talmudisti danno al cubito ebraico un quarto di più che al romano. Maimonide riconosce che gli Ebrei hanno un cubito recente, il quale non ha che venti dita di lunghezza. Relando (3) afferma che i cubiti di Giuseppe sono più corti di un terzo di quelli dei Talmudisti: ora il cubito di questi ultimi è di due piedi e mezzo, e quello di Giuseppe di un piede e mezzo del re, ed uguale al cubito romano.

In mezzo alla grande varietà delle sentenze che dividono gli interpreti della Scrittura sulla grandezza dell' antico cubito ebraico noi ci atteniamo alle opinioni dei signori: Graves, professore di astronomia nell' università di Oxford; Cumberland, teologo inglese, nel suo trattato del riemperamento dei pesi e delle misure degli Ebrei; Le Pelletier di Rouen nella sua dissertazione sull' arca di Noè; e Newton nella sua descrizione del tem-

(1) *Origen. Homil.* 2 *in Genes. et lib.* IV. *contra Cels.* — (2) *Aug. de Civit. l.* XV. *c.* 27. *et Quæst. in Genes. lib.* 1. *c.* 4. — (3) *Reland. Palæst. l.* 2.

pio di Gerusalemme. Questi autori pretendono che l'antico cubito ebraico fosse lo stesso che quello di Memfi, di cui si presero le dimensioni sui modelli del Derac del Cairo. Siccome Mosè era stato allevato nell' Egitto, è credibile che si giovasse delle misure di quel paese. Ora l' antico cubito di Memfi equivale a ventitre pollici e mezzo circa della misura di Parigi (1); e le dimensioni dell' arca, prese secondo questa misura, ci somministrano una capacità sufficiente per alloggiare comodamente non solo gli uomini e gli animali, ma anco le provvigioni necessarie e l' acqua dolce onde mantenerli per la durata di un anno e più.

Sistema di Le Pelletier sulla costruzione dell'arca.

Il Le Pelletier suppone che l' arca fosse un bastimento della forma di un parallelipipede rettangolo, di cui si può dividere l'altezza al di dentro in quattro piani, dando tre cubiti e mezzo al primo, sette al secondo, otto al terzo e sei e mezzo al quarto; e si posson lasciare i cinque cubiti che rimangono dei trenta dell' altezza per le grossezze del fondo, della cima e dei tre ponti o tavolati dei tre ultimi piani.

Il primo di questi piani sarebbe stato il fondo, o ciò che nelle navi si chiama carena; il secondo poteva servire di granaio o di magazzino; il terzo poteva contenere le stalle, ed il quarto le uccelliere. Ma non contandosi la carena per un piano, e non servendo che come serbatoio d' acqua dolce, l' arca non ne aveva propriamente che tre; e la Scrittura non ne ammette un maggior numero, benchè gli interpreti ve ne abbiano posti quattro, aggiungendovi la carena.

Egli non suppone che trentasei stalle per gli animali grossi, ed altrettante uccelliere per gli uccelli, contro la sentenza di alcuni interpreti che ammettono tanti luoghi differenti quante sono le specie di animali che esistono.

Mette la porta non già nella lunghezza, ma ad uno dei capi dell' arca, persuaso che posta all' un dei lati della lunghezza avrebbe guastato la simmetria dell' arca e ne avrebbe tolto l' equilibrio.

Ciascuna stalla poteva essere di quindici cubiti 4/9 di lunghezza, di diecisette di larghezza, e di otto di al-

(1) V. la *Dissertazione sul cubito ebraico* in fronte al libro di Ezechiele.

tezza; e per conseguenza aveva circa ventisei piedi e mezzo di lunghezza, più di ventinove di larghezza, e più di tredici e mezzo di altezza della nostra misura. Le trentasei uccelliere erano della stessa grandezza.

Per caricar l'arca con uguaglianza, Noè poteva empiere queste stalle e queste uccelliere, cominciando da quelle di mezzo, dei più grossi animali e dei più grossi uccelli.

Questo autore dimostra, con un calcolo esatto, che l'acqua deposta nella carena poteva essere di più di trentunmila e centosettantaquattro botti; ciò che è più che sufficiente per abbeverare nel corso di un anno un numero quattro volte maggiore d'uomini e di animali di quello che v'aveva nell'arca. Mostra poscia che il granaio poteva contenere una parte maggiore di alimenti di quella che bisognasse per tutti gli animali nello spazio di un anno.

Nel terzo piano Noè ha potuto costruire trentasei camerini per chiudere gli utensili della casa, gli strumenti dell'agricoltura, i tessuti, i grani, le sementi. Egli poteva formarvisi una cucina, una sala, quaranta camere, ed uno spazio di quarantotto cubiti di lunghezza per passeggiare.

Alcuni hanno creduto che non fosse necessaria la provvigione dell'acqua dolce nell'arca, perchè essendo stata l'acqua del mare mescolata con quella del diluvio, poteva essere privata del sale in guisa di rendersi potabile, e perchè si poteva cavare dalla finestra dell'arca la quantità necessaria per abbeverare gli animali. Ma questa opinione non si può sostenere: l'acqua del mare era in maggiore quantità di quella che cadde dal cielo per inondare la terra; ora l'esperienza dimostra che un terzo di acqua salsa mescolata con due terzi di dolce forma una bevanda che non si può tranguggiare; ed avendo l'arca cessato di fluttuar sulle acque fin dal ventesimo giorno, essa rimase in secco sulle montagne dell'Armenia per quasi sette mesi, nel corso de' quali non si sarebbe potuto attinger l'acqua al di fuori. Tale è il sistema del Le Pelletier de Rouen.

Sistema del P. Buteo.

Ma non è nemmen necessario il ricorrere ad un cubito più grande dell'ordinario, come crede di mostrarlo

il p. Giovanni Buteo, religioso dell' ordine di s. Antonio del Viennese. Questo valente matematico[1] nel suo *Trattato dell' arca di Noè, della sua forma e della sua capacità* suppone che il cubito di Mosè non fosse che di diciotto pollici come il nostro; ma non tralascia per questo di trovare nelle dimensioni notate da Mosè tutto lo spazio convenevole per alloggiare nell' arca gli uomini, gli animali e le provvigioni necessarie. Egli crede che l' arca fosse composta di molti legni grassi e resinosi; che fosse intonacata di bitume; che avesse la forma di un parallelipipede colle dimensioni che la Scrittura nota misurate col nostro cubito.

Egli divide l' interno in quattro piani, dando al primo quattro cubiti di altezza, otto al secondo, dieci al terzo, ed otto all' ultimo. Mette la sentina nel primo, le stalle nel secondo, le provvigioni nel terzo; gli uomini, gli uccelli e gli utensili della casa nell' ultimo. Colloca la porta in distanza di venti cubiti dall' estremità di un secondo piano, e la fa aprire e chiudere da un ponte levatoio.

Avendo nel secondo piano tirato dalla parte della porta un viale di sei cubiti di larghezza e di trecento cubiti di lunghezza, e costruite due scale ai due capi per montare al terzo ed al quarto piano, egli piglia, sul mezzo del resto della larghezza, un altro viale di dodici cubiti di larghezza, che cade perpendicolarmente o ad angoli retti sul mezzo del primo; e dall' una parte e dall' altra di quest' ultimo egli divide uno spazio di quindici cubiti di larghezza e di quarantaquattro di lunghezza in tre parti uguali sulla larghezza, ed in dodici parti sulla lunghezza per trovare con questa divisione trentasei celle o stalle da ciascuna parte, sei delle quali prese essendo pei due viali che attraversano, ne restano trenta da ciascuna parte, che formano tre rettangoli; due ne contengono nove per ciascuno, e quello di mezzo ne contien dodici; e queste stalle o celle hanno quindici cubiti di lunghezza e tre $2/3$ di larghezza. Egli prende ancora

(1) Giovanni Buteo, che senza ragione fu detto Inglese, nel Commentario del p. Calmet sulla Genesi VI. 15, era del Delfinato. Aveva ricevute le prime nozioni di matematica nella scuola di Oronzio Finè; e dopo aver ristabilito in Francia lo studio di questa scienza, che era assai trascurato, morì a Romans nel 1564 in età di 75 anni.

sul resto di questo piano da una parte e dall' altra uno spazio di quindici cubiti di larghezza e di quarantaquattro cubiti di lunghezza, da cui tronca quattro cubiti da una parte e dall' altra sulla larghezza, per far due viali; e gli resta un rettangolo di sette cubiti di larghezza e di quarantaquattro di lunghezza, di cui egli divide la larghezza in due, in guisa che una metà sia larga tre cubiti e l' altra quattro, e la lunghezza è divisa in venti parti uguali. Queste divisioni gli danno quaranta piccole stalle o celle in due ordini, venti delle quali hanno tre cubiti, e le altre venti ne hanno solamente quattro di lunghezza; e tanto le une quanto le altre due, cubiti e mezzo di larghezza; e con questo mezzo egli trova sessanta grandi stalle, quaranta medie e quaranta piccole; ed oltre a ciò ancora due spazii da una parte e dall' altra, di cento quattordici cubiti di lunghezza e di quarantaquattro di larghezza.

Tutte le stalle sono traforate al basso, affinchè gli escrementi degli animali cadano nel primo piano o nella sentina, che egli dispone anco per la zavorra. Ma temendo che la infezione del letame non incomodi, costruisce in molti luoghi di questo piano diversi spiragli, che fa salire fino al più alto luogo per dar aria.

Egli divide il terzo piano in molti compartimenti per collocare il fieno, le foglie, le frutta, i grani. Vuol di più che tutte le celle o stalle che erano immediatamente sotto questo piano, sieno state forate in alto per distribuire col mezzo di queste aperture il nutrimento, di cui gli animali avrebbero avuto bisogno; e col mezzo di certi canali che passavano da ciascuna stalla si sarebbe potuto somministrar l' acqua per molti giorni.

Egli è d' avviso che in mezzo al quarto piano dovesse trovarsi per l' appartamento degli uomini una gran camera illuminata dalla finestra dell' arca; una dispensa, una cucina, in cui fosse un mulino da girarsi a forza di braccia, ed un forno; alcune camere private per gli uomini e per le donne; e finalmente luoghi da riporre le legna, il carbone, mobili, utensili domestici ed agrari, e per altri oggetti che si volevano guarentire dalle acque; e che sul resto di questo piano si sarebbero costruite da una parte e dall' altra gabbie od uccelliere per chiudervi gli uccelli, e stanze per riporvi le provvigioni.

Il quarto piano aveva la capacità di centocinquantamila cubiti cubici. Il fieno è il nutrimento che occupa spazio maggiore; centoquarantaseimila cubiti cubici di fieno bastavano per nutrire gli animali durante un anno. In tal guisa, secondo la sua sentenza, sarebbe stato un sufficiente spazio in questo piano per chiudervi tanti alimenti, quanti per un anno facean d' uopo onde nutrire gli animali. Si può veder tutto ciò spiegato con maggiori particolarità in quest' autore, il quale ne ha espressamente trattato.

Tutta la capacità dell' arca, prendendo il cubito a diciotto pollici, era di quattrocentocinquantamila cubiti, o seicentosettantacinquemila piedi. Essa aveva quattrocentocinquanta piedi di lunghezza, settantacinque piedi di larghezza e quarantacinque di altezza. Tale è il sistema del p. Buteo.

Difficoltà opposte dal Le Pelletier al sistema del p. Buteo.

Le Pelletier trova alcune cose da riprendere in questa descrizione dell' arca. 1.° Egli sostiene che il cubito di cui parla Mosè era quello di Memfi, diverso da quello di Parigi, e più corto di una settima parte. 2.° Afferma che un bastimento piatto e quadrato più lungo e più largo di quel che sia alto non ha bisogno di zavorra per impedirgli di voltarsi in qualunque maniera si carichi. 3.° È ridicolo il porre gli animali tra il letame e le provvigioni per soffocarli, e metterli sott' acqua per privarli della luce e di ogni soccorso umano, mentre si possono collocare più comodamente al disopra delle provvigioni, tenerli netti gettando il letame fuori dell' arca, e dare ad essi luce ed aria per respirare e per procurare a quelli che erano nell' arca il comodo di provvedere agevolmente ai bisogni di tanti animali.

Il peso del corpo degli animali che entrarono nell' arca, non potendo sommare a settanta migliaia, e le provvigioni chiuse dentro e poste al disopra degli animali potendo ammontare a più di dieci milioni, non ci sarebbe buon senso a porre dieci milioni di carico in un piano che sarebbe stato posto al disopra di un altro, che non ne avrebbe contenuto che settanta migliaia. Quest' è un abbaglio, in cui Buteo è caduto egualmente come tutti gli altri che hanno poste le provvigioni al disopra degli animali.

Lo stesso Buteo non meglio s' appone nel collocare

la porta dell' arca ad uno de' suoi lati per lasciare un viale vuoto di treeento cubiti di lunghezza sopra sei di larghezza nel secondo piano, che avrebbe renduto quest' arca più pesante da un lato che dall' altro, e che l' avrebbe renduta incomoda guastando la simmetria delle stalle e degli altri appartamenti. Sarebbe dunque stato molto meglio il collocar la porta nel mezzo di uno dei capi, ed il rendere con questo modo tutti gli appartamenti dell' arca regolari e comodi.

Buteo dà alla sua porta otto cubiti di altezza, e crede che avesse un ponte levatoio per servir di ponte o di scala onde poter entrare nell' arca. Le Pelletier al contrario mette questa porta nel mezzo di una estremità del terzo piano dell' arca, contando la sentina pel primo, e per conseguenza essa stata sarebbe più di diciassette cubiti e mezzo al disopra del piano terreno: egli crede che questa porta fosse divisa, e si aprisse a due battitoi, e che per introdurre gli animali nell' arca si fosse formato un rialzo di terra o di pietre, che si ergeva insensibilmente fino a tre o quattro cubiti presso all' arca, e che quivi fosse un ponte per entrarvi.

Buteo spiega ciò che dice Mosè, *In cubito consummabis summitatem ejus*, del colmo dell' arca, che si innalzava presso a poco come il cielo d' una carrozza, all' altezza d' un cubito per lo mezzo; in cambio d' intendere quella espressione semplicemente riguardo alla finestra che dominava per l' alto tutto intorno dell' arca, o di distanza in distanza, all' altezza d' un cubito. Non è già che Buteo non lasci della luce all' appartamento ove dimoravano gli uomini e le donne; anzi assegna per loro una finestra ampissima: ma egli lascia tutto il restante dell' arca senz' aria e senza giorno. Quella finestra poi era chiusa da forte invetriata, o da qualche pietra trasparente, come sarebbe il talco (1).

È probabile che le finestre le quali intorno all' arca si aprivano in alto fossero chiuse da semplici grate di legno. Del resto giova l' osservare che nell' ebraico il pronome *ejus*, in questa frase, *In cubito consummabis sum-*

(1) * Questo piccolo paragrafo, omesso nella quinta edizione parigina, trovasi in quella del 1767; e noi lo abbiamo riprodotto nella nostra edizione perchè si abbia una compiuta idea del sistema di Buteo.

mitatem ejus, si riferisce all' arca e non alla finestra; il che favorisce la sentenza di coloro i quali credono che il colmo o la cima dell' arca si sollevasse di un cubito, ad un dipresso come la parte superiore di un feretro, od il coperchio di una carrozza. Ma quando Mosè non avesse notato finestra alcuna nell' arca, non potremmo dispensarci dall' ammettervene.

Coloro che pretendono che gli animali carnivori non possono vivere di erbe, di frutta, di legumi, e che ammettono nell' arca un grandissimo numero di animali per nutrirli colla loro carne durante un anno intero, stenteranno a spiegare come mai questi stessi animali carnivori abbiano potuto vivere sulla terra dopo il diluvio. Si sono essi forse distrutti a vicenda? Se ne sarebbe bentosto perduta la stirpe. Avrebbero essi forse mangiato animali domestici? Ne seguirebbe lo stesso sconcio. Ci volle un lungo tempo perchè gli animali si moltiplicassero a segno che quei che si nutrono di erbe, di frutta e di legumi potessero servir di alimento a quegli altri che si nutrono della carne di essi.

Di tutti gli autori che hanno trattato questa materia pochi sono quelli cui non si possano fare alcune censure. Gli uni formaron l'arca troppo grande, altri troppo piccola, ed altri troppo poco solida. La maggior parte di essi non videro altra difficoltà nella storia del diluvio, se non quella che riguarda la capacità dell' arca, senza badare ad un infinito numero di altre disconvenienze che risultano dalla sua forma, dalla distribuzione degli appartamenti, dei piani, degli alloggi, degli animali, della loro distribuzione, del modo con cui ad essi si poteva dar da mangiare e da bere, procurare loro aria e luce, nettarli, gittare il letame e le immondezze fuori dell' arca o nella sentina. Noi non entriamo nella discussione particolare di queste difficoltà, che furono assai ben rischiarate dal Le Pelletier de Rouen nel capo XXV della sua Dissertazione sull' arca di Noè (1).

(1) Ecco il sistema del vice-ammiraglio Thévenard, antico capo di costruzione, sulla capacità dell' arca (Ved. le sue *Mémoires relatifs à la marine*, tom. 4. pag. 253).

La sua lunghezza era di 300 cubiti, la larghezza di 50 e l' altezza di 30. Queste tre dimensioni formano un volume cubico di 450,000 cubiti

Altre difficoltà sulla forma e sulla costruzione dell' arca.

Egli propone a se stesso (1) la obbiezione come mai otto persone, ossia Noè e la sua moglie, i suoi tre figliuoli e le loro mogli, potessero bastare alle cure che bisognava prendere degli animali chiusi nell' arca; giacchè noi non riconosciamo nell' arca che queste otto persone; e s. Pietro stabilisce questo numero nella sua prima Epistola: *In arca pauci, id est octo animæ salvæ factæ sunt per aquam* (2). L' autore del quale noi parliamo nota che si sarebbero potuti chiudere nell' arca tutti gli animali e tutti gli uccelli conosciuti con molto comodo e senza stivarli due a due per riguardo agli immondi, e sette a sette pei mondi in trendadue stalle, ed in trentaquattro uccelliere; e se non vi si fosse voluto accogliere che animali ed uccelli delle sole specie primitive, Noè non le avrebbe forse riempite per metà. Quantunque vi sieno molte sorta di cavalli, di buoi, di cani e d' altri animali che si sarebbero potuti ridurre ad una sola specie, poichè uscirono tutti da quelli che Dio creò in principio, e quan-

per la capacità dell' arca. Ora il cubito ebraico, che ha servito senza dubbio per queste misure, era di 20 pollici francesi.

Così i 300 cubiti danno 500 piedi di lunghezza, i 50 cubiti 83 piedi circa di larghezza, e i 30 cubiti 50 piedi d'altezza.

Queste tre dimensioni danno un volume di 2,075,000 piedi cubici di capacità dell' arca.

Lo spazio per contenere un uomo comodamente e senza imbarazzo potrà essere valutato a 6 piedi di altezza, 2 di larghezza, ed 1 piede ed 8 pollici di grossezza. Queste tre dimensioni danno 20 piedi cubici di spazio che si assegna qui per un uomo.

Prendendo questo numero 20 per divisore di 2,075,000 piedi cubici, capacità dell' arca, il quoziente è 103,750 pel numero d' uomini che l' arca poteva contenere, se si suppongono posti gli uni a canto agli altri senz' essere stretti fra loro nè incomodati.

Ma assegniamo tanto spazio sufficiente a ciascun uomo come conveniva per un alloggio libero ed agiato, per poter operare, muoversi in tutti i sensi, e per vivere in un' aria bastante per quantità e salubrità. Dieci piedi in tutti i sensi, cioè in lunghezza, larghezza e profondità, farebbero uno spazio di 1,000 piedi cubici, capacità che si può credere più grande di quello che fosse d' uopo per alloggiare un solo uomo. Ma noi supporremo necessario questo spazio nel caso presente. Così questo numero 1,000 essendo ammesso per divisore di 2,075,000, il quoziente 2,075 esprime il numero d' uomini che avrebbero potuto alloggiare con agio e comodità nell' arca del diluvio.

Ma la famiglia di Noè non era che di 8 persone, a ciascuna delle quali assegnando 1,000 piedi cubici di spazio per alloggio, e deducendo questi 8,000 piedi cubici dalla capacità totale dell' arca (2,075,000) rimarranno 2,067,000 piedi cubici di spazio per contenere tutti gli animali, le provvigioni, munizioni, utensili ed istrumenti necessarii per

(1) *Le Pelletier*, c. 26. 27. — (2) *Petr.* III. 20.

tunque non abbia probabilmente Noè introdotto nell'arca diversi animali che posson esser riferiti alla stessa spe-

sostentare gli uomini e le bestie pei 90 giorni che restarono nell'arca, secondo il testo (*).

Calcolo approssimativo dello spazio che gli uomini e gli animali potevano occupare.

Si darà qui a ciascuna delle differenti grandezze d'animali una comodità tale quale l'abbiam data per gli uomini.

DIMENSIONI dello spazio per ciascun individuo	QUANTITA' supposta d'individui viventi	SPAZIO per ciascun individuo	SPAZIO per ciascheduna delle classi d'individui
		piedi cubici	piedi cubici
Piedi 10 d'altezza. . . . / » 10 di larghezza . . / » 10 di lunghezza. .	8 persone.	1000	8,000
» 12 di altezza. . . . / » 12 di larghezza . . / » 12 di lunghezza . .	20 animali dei due sessi.	1728	34,560
» 11 per 11 per 11 .	20 anim. *id.*	1331	26,620
» 10 per 10 per 10 .	20 *idem*	1000	20,000
» 9 per 9 per 9 . .	40 *idem*	729	29,160
» 8 per 8 per 8 . .	60 *idem*	512	30,720
» 7 per 7 per 7 . .	80 *idem*	343	27,440
» 6 per 6 per 6 . .	120 *idem*	216	25,920
» 5 per 5 per 5 . .	200 *idem*	125	25,000
» 4 per 4 per 4 . .	400 *idem*	64	25,600
» 3 per 3 per 3 . .	600 *idem*	27	16,200
» 2 per 2 per 2 . .	800 *idem*	8	6,400
» 1 1/2 per 1 1/2 per 1 1/2	1000 *idem*	3 3/8	3,375
» 1 per 1 per 1 . .	1200 *idem*	1	1,200
	4560 animali maschi e femmine., più 8 uomini, i quali tutti occupano. .		280,195 p.c.
	Capacità totale dell'arca . .		2,075,000 p.c.
Rimarrà libero in capacità per le provvisioni 7/8 circa della capacità dell'arca, cioè			1,794,805 p.c.

(*) *Crediamo bene l'avvertire che secondo il testo Noè rimase nell'arca almeno circa un anno. V. cap.* VIII. *della Genesi e note relative.*

Rimane adunque libero uno spazio di 1,794,805 piedi cubici, pari a 37,391 botti di carico disposto secondo l'uso di mare in ragione di 48 piedi cubici per botte. Così la capacità totale del bastimento (2,075,000 piedi cubici) era di 43,229 botti circa, e quindi del peso di libbre

cie, pure non si vuol toccare il numero delle trentadue stalle e delle trentaquattro uccelliere. Se adunque si

86,458,000, essendo l'uso di mare di contare 2,000 libbre di peso per botte. La capacità dell'arca era dunque più che sufficiente per contenere le 8 persone e le 4560 bestie, che non richiedevano a parer nostro che 280,195 piedi cubici di capacità per essere contenuti con comodo, ciò che non è che 1/8 in circa della capacità totale dell'arca. Ora gli altri 7/8 rimanendo vuoti, erano uno spazio ben molto più grande che non era d'uopo per tutte le provvigioni, gli utensili ed istrumenti necessarii per vivere nei 40 giorni d'innondazione crescente e nei 50 giorni in cui le acque ritornarono nei loro letti e lasciarono l'arca sul monte Baris, porzione del Tauro, fra l'Armenia e la Mesopotamia.

Se si porta qui a 4,560 il numero d'animali dei due sessi, non si può a meno di dire che questo numero è eccessivo, se si paragona al numero di ciascuna specie d'animali che esistono sulla terra. Aristotele, Plinio, Gesner, Aldovrando non rimarcano che 150 specie primitive. Quanto agli insetti ed ai rettili, il numero de' loro tipi non salì che a 48. Questi naturalisti non conoscevano adunque che 198 specie d'animali; e questo numero dovendo essere raddoppiato a cagione dei due sessi, non sarebbero esistiti, secondo quelli, che 396 animali nell'arca. Ma siccome dopo che Aristotele e gli altri scrissero le loro opere, le ricerche ed i viaggi hanno fatto scoprire novelle specie, il numero già riferito di sopra si trova più grande che non si conosceva allora, soprattutto in uccelli, serpenti ed altri rettili. Non si comprendono qui i pesci, che dovevano nuotare nelle acque del diluvio.

Riassumendo. La capacità totale dell'arca era di piedi cub. 2,075,000
Gli uomini e gli animali occupavano con agio » 280,195

Lo spazio vuoto rimanente era di . . . . . » 1,794,805

Supponiamo quindi che le provvisioni occupassero il quadruplo dello spazio de' 4568 individui viventi: questo spazio unito a quello degli animali viventi sarebbe di . . . . . . » 1,120,780
Restava adunque libero uno spazio al di sopra di quello necessario per gli uomini, gli animali e le provvisioni di » 674,025

Cioè dopo aver destinato sufficiente spazio per contenere e far vivere gli uomini e gli animali, restava libero ancora in questa circa un terzo della di lei capacità.

Inutile è lo spiegare come tutte queste cose erano collocate e disposte nell'arca: si vede benissimo che i grossi quadrupedi, i mezzani ed i più piccoli erano contenuti nel pian terreno, che gli uomini erano al primo piano, il quale poteva essere elevato di 20 piedi al di sopra del fondo dell'arca; che il secondo piano o pavimento al di sopra degli alloggi degli uomini poteva essere elevato di 12 piedi al di sopra del primo piano, e che avanzavano dopo tutto ciò 18 piedi di altezza per arrivare alla sommità del coperchio, spazio sufficiente tanto per gli uccelli e gli insetti volanti, che per gli altri insetti, i vermi ed i rettili, pei quali si avrebbero potuto praticare dei compartimenti relativi alla loro specie ed abitudini su ciascun de' tre piani (compreso il piano terreno) le cui superficie erano abbastanza grandi per distribuirli comodamente.

Che in fine le provvigioni tanto solide che liquide per questo numero di esseri viventi potevano contenersi in ripostigli o magazzini praticati verso ciascuno de' capi dell'arca, sopra ciascuno de' tre piani, collocandovi, per gli individui che dovevano sostenere, gli alimenti necessarii per ciascuna delle loro specie o generi.

suppone che tanto queste, quanto quelle sieno state divise fra otto persone, non potevan darsi ad una sola che quattro stalle, e quattro in cinque uccelliere; ora più della metà delle une e delle altre non erano piene che di piccoli animali ed uccelli, cui si poteva dar da mangiare per molti giorni di seguito. Quanto ai più grandi animali ed agli uccelli che richieggono una cura particolare ed un lavoro più penoso, potevan essere curati in comune; ovvero si poteva affidar la cura dei più grossi animali agli uomini, ed alle donne quella dei più piccoli. Dodici ore di ciascun giorno potevano bastare a queste persone per compiere i loro lavori; esse potevano impiegare il resto del tempo nel riposo e nei bisogni particolari. È d'uopo ricordarsi che noi facciamo qui un conto larghissimo, e che forse invece di trentadue stalle e di trentaquattro uccelliere non ve n'erano forse nè pur ventiquattro di ciascuna specie.

Oppongono che non si comprende come un bastimento così carico di animali, di provvigioni e d'acqua dolce (giacchè doveva esservene per più di un anno, per tema che non si corrompesse), un bastimento così pesante, e composto di un così gran numero di pezzi di legno grossissimi, pesantissimi, solidissimi, non si sia immerso nell'acqua che per un terzo della sua altezza, nella supposizione che la porta fosse posta, come lo pretende Le Pelletier, a tredici o quattordici cubiti della sua altezza. Ma si sa per esperienza che le navi più cariche non si immergono ordinariamente nel mare che fino ai tre quarti della loro altezza; e Le Pelletier mostra con un calcolo esatto ed assai minuto che il carico dell'arca paragonato alla sua grandezza ed all'estensione della sua superficie era molto men grande di quel che non lo sia in proporzione quello delle navi ordinarie. In tal guisa egli sostiene che non pescava che circa undici cubiti di acqua, e che se avesse pescato ventidue o ventitre cubiti, come lo vuole Luigi Capelle nella sua Cronologia sacra, essa sarebbe stata esposta ad incagliar sulla cima ed anche sul pendío delle più alte montagne [1], che l'acqua

[1] * Non dissimuliamo che ben difficilmente avrebbe dovuto ciò avvenire; perocchè di tanti milioni di leghe quadrate che è la superficie del mondo, era improbabilissima cosa che l'arca venisse a urtare in

del diluvio non superava che di quindici cubiti; od a perdere il suo livello e la sua situazione parallela all' orizzonte dall' una delle sue estremità, o delle sue parti, che essendo più alta dell' altra, avrebbe posto tutta la macchina in pericolo di essere rovesciata, od almeno talmente inclinata, che non si sarebbe potuto star fermi per andarvi e venire.

Dando alla parte non sommersa dell' arca il peso di 21,573,040 libbre, come in fatto essa era secondo il computo più esatto, e supponendole una capacità che forse essa non aveva, ne segue, che non doveva pescare più di dieci o di dodici cubiti; giacchè è certo che un bastimento piatto e quadrato pesca meno e porta molto più di uno rotondo: un tal vascello non ha bisogno di zavorra, e non avendo nè albero, nè vele, è molto men soggetto a rovesciarsi di un altro rotondo o di una forma che alla rotonda si approssimasse, e spinto dalle vele gonfiate dai venti.

Tradizione degli Orientali sul luogo in cui l' arca si è fermata.

La tradizione costante dei Maomettani e degli altri Orientali riferisce che l' arca arrestossi sulla montagna di *Gioudi*, che è uno dei gioghi del monte Gordiano nella parte dell' Armenia Maggiore che guarda la Mesopotamia; ed i Turchi l' appellano anche al presente *la montagna del Dito*, perchè si solleva in mezzo alle altre come un dito. Il borgo che è al piede di questa montagna si appella *Thamanine*, cioè *ottanta* in memoria delle ottanta persone che secondo i commentatori dell' Alcorano uscirono dall' arca e quivi stabilirono la loro stanza. V' ha nella Mesopotamia un castello nomato *Deir-Abouna*, cioè *il monastero di nostro padre*, presso del quale è un altro castello in cui si scorge una gran tomba che si crede esser quella di Noè. Altri mettono la tomba di Noè nell' Arabia in un luogo appellato *Ardh-Nouh*, cioè *la borgata di Noè*. Ma tutte queste tradizioni sono incertissime.

È credibilissimo che l' arca fosse edificata nell' Armenia o nella Mesopotamia; e Mosè ci dice espressamente

quel piccolo scoglio di poche tese quadrate posto sott' acqua, a cui venne a ridursi, durante la generale inondazione del mondo, la più alta montagna del globo, sia ella una delle montagne del Tibet, sia ella di quelle del Perù o altra. Ma non è irragionevole il supporre che Iddio abbia voluto premunir l' arca dai pericoli eziandio i più lontani.

che l'arca si arrestò *sui monti Ararat* (1), che s. Girolamo traduce *le montagne dell'Armenia*. Giuseppe lo storico, parlando di Izate, figliuolo del re d'Abiadene, dice (2) che suo padre gli diede un distretto nell'Armenia, nominato *Kaeron*, ove si scorgevano alcuni avanzi dell'arca di Noè, ed ove eravi molto amomo. Ma i migliori esemplari greci invece di *Kaeron* o *Kairon* leggono *Karron*; o secondo tutte le apparenze *Charres* nella Mesopotamia, che è la stessa di *Haran*, città assai conosciuta nella Scrittura. Lo stesso Giuseppe (3) cita Beroso di Caldea, il quale dice che a' suoi tempi si vedevano ancora alcuni avanzi dell'arca sulle montagne dell'Armenia e che se ne traeva del bitume.

Abideno, assirio, dice (4) che l'arca di Noè era approdata nell'Armenia e che gli abitanti si servivano del suo legno come di un preservativo. Nicola di Damasco, Teofilo d'Antiochia, s. Isidoro di Siviglia e molti altri raccontano la stessa cosa. Giovanni Struis, ne' suoi viaggi, dice che nel 1670 egli salì sulla montagna dell'Ararat e vi rinvenne un eremita italiano, il quale lo assicurò che l'arca era ancor tutta intera su quel monte; che egli era entrato in quel bastimento, e gli mostrò una croce fatta col legno che egli stesso ne aveva distaccato. Ma il signor Tournefort, che visitò quei luoghi, assicura che il monte Ararat è inaccessibile, e che dal mezzo alla cima è continuamente coperto dalle nevi che non si liquefanno mai, ed a traverso delle quali non è possibile aprirsi un passaggio. La maggior parte degli scrittori collocano questa montagna presso alla città di Erivan. Gli Armeni la nominano *Mesesonsar*, cioè montagna dell'arca. Un viaggiatore la vuole distante dodici leghe da Erivan dalla parte dell'oriente, e riferisce che le vien dato il nome di *Masis*, cioè Mesec, figliuolo di Aaram, padre degli Armeni. Questi popoli credono per tradizione che l'arca sia ancora tutta intera sulla cima di questa montagna, ove nessuno dopo il diluvio non ha potuto salire a motivo della sua altezza e delle nevi che sempre la coprono. Il viaggiatore Beniamino, nel suo viaggio, racconta che in

(1) *Genes.* VIII. 4. *Super montes Armeniæ* (Hebr. *super montes Ararat*). — (2) *Joseph. Antiquitat. l.* IX. *c.* 21. — (3) *Id. l.* I. *c.* 5. — (4) *Abyden. apud Euseb. Præparat. l.* IX. *c.* 21.

due giorni di cammino egli arrivò da Nisible nell' isola del figliuolo di Omar, che è in mezzo al Tigri, alle falde del monte Ararat, che ne è lontano quattro leghe. Egli dice che Omar (1), figliuolo di Alcitob, fece rapire da questa montagna gli avanzi dell' arca che vi esistevano, e che li fece trasportare in quest' isola, ove fabbricò una moschea col legno che ne ritrasse.

Conchiusione. Da tutto ciò che si è detto sulla testimonianza degli Orientali intorno all' arca ed al luogo nel quale si arrestò, non si può conchiuder altro se non che questi popoli sono sopra un siffatto argomento ignorantissimi, e che si può far pochissimo conto della loro testimonianza. Ma l' autorità di Mosè ci convince che Dio mandò un diluvio sulla terra per punire i peccati degli uomini; che Noè e la sua famiglia, che avevano conservato il timor del Signore, furono salvati dalle acque con un certo numero di animali; che dopo il diluvio l' arca si arrestò sulle montagne dell' Armenia; ed è degno d' esser osservato che tanti secoli trascorsi da Noè infino a noi non hanno fatto che confermare questa costante tradizione fra i popoli dell' Oriente.

(1) Il secondo Califfo.

(Vedi le due tavole relative a questa dissertazione.)

DISSERTAZIONE

SUL

DILUVIO UNIVERSALE (*)

Varii sentimenti sul diluvio.

Il diluvio universale è uno di que' famosi e straordinarii avvenimenti in cui la fede trova con che esercitarsi, la religione con che fortificarsi, la teologia con che ragionare, la filosofia con che far profonde ricerche sulle cause e sulle altre circostanze che l' accompagnano; la storia medesima prende da esso occasione di studiare la più remota antichità per iscoprirvi le vestigia di un avvenimento così singolare e così celebre fra tutte le nazioni (1). Il fedele vi nota un simbolo del battesimo e della risurrezione di Gesù Cristo; un esempio tremendo della giusta severità di Dio irritato contro la sua creatura infedele, ingrata e ribelle; un miracolo della sua potenza infinita; un prodigio della sua misericordia verso il giusto Noè e verso la sua famiglia; un' imagine del diluvio di fuoco che dee un giorno ardere l' universo.

L' incredulo al contrario, l' ateo e l' empio non vi scontrano che contraddizioni e difficoltà che loro sembrano insuperabili. Essi formano sulle sue cause, sul modo con cui avvenne, sulla durata, sull' estensione sua mille difficoltà alle quali non credono che si possa solidamente rispondere. Alcuni antichi Padri della Chiesa o ributtati da queste difficoltà, o troppo avvezzi a voltar tutte le Scritture in allegorie, vi cercarono sensi mistici e figurati (2) più acconci ad edificare i fedeli, che a convincere

* La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.
(1) Gli Orientali, i Caldei, gli Assiri, i Siri, gli Arabi, gli Egizi, gli Armeni, i Greci, i Romani, gli Americani stessi ebbero contezza del diluvio. — (2) *Vide Aug. de Civit. Dei. l.* XV. c. 27.

i libertini ed i pretesi spiriti forti. Altri hanno volnto spiegare il diluvio in una maniera storica e letterale, ma non vi sono riusciti nel modo che i dotti avrebbero bramato, per mancanza di cognizioni nella fisica e nelle matematiche.

I Greci hanno confuso il diluvio di Noè con quelli di Ogige e di Deucalione. Alcuni Orientali che ne avevano una perfetta cognizione, si sforzarono di sfigurarne la storia colla mescolanza delle favole con cui avevan voluto abbellire il lor racconto. I Maomettani lo hanno sfigurato o per ignoranza, o per malizia, o per conseguenza del loro amore pel maraviglioso e per la finzione. In una parola, si formano sul diluvio tante difficoltà, che per iscioglierle farebbe d'uopo non già di una semplice dissertazione, ma di un lungo trattato.

Principio e durata del diluvio. Anno civile ed anno sacro.

Noi ci limitiamo qui semplicemente a ciò che riguarda la universalità del dilnvio, il tempo in cui esso cominciò, e quello in cni ebbe termine. Il diluvio cominciò (1) *l'anno secentesimo della vita di Noè, il secondo mese ai diciassette del mese.* Fra gli Ebrei si distinguevano due sorta di anni (2), l'anno civile e l'anno sacro.

Il primo cominciava verso il nostro mese di settembre, ed il secondo verso il nostro mese di marzo. L'anno civile regolava l'ordine degli affari e degli avvenimenti civili; l'anno sacro, l'ordine delle feste e degli affari di religione. Ma siccome Mosè non ha cominciato a far questa distinzione se non dopo la uscita dall'Egitto, così v'ha luogo a credere che egli parlando del diluvio abbia voluto notare il secondo mese dell'anno civile, cioè che il diluvio cominciasse verso la fine di ottobre od al principio di novembre, e terminasse nello stesso mese dell'anno seguente. Qnest'ultimo sentimento è seguìto dal maggior numero degli interpreti della Genesi.

Ma, ci si chiederà, come mai Noè ed i snoi, e gli animali che uscirono dall'arca con esso lui verso la fine di ottobre od al principio di novembre abbiano potuto trovare con che alimentarsi in nna stagione sì disacconcia a somministrare alimenti, principalmente dopo che la terra era rimasta per così lungo tempo sepolta sotto le acque? E quale speranza di una futura raccolta per Noè, il quale

(1) *Genes.* VII. 11. — (2) *Exod.* XII. 2.

non aveva nè arato nè seminato nei mesi di settembre e di ottobre, e che non lo poteva più fare nel verno in cui entrava?

Si risponde, 1.° che i monti e le colline erano già scoperte da più di sei mesi, come appare dal capo VIII. ℣. 4 della Genesi: *L'arca si posò il settimo mese al ventisette del mese sopra i monti d'Armenia*, cioè cinque mesi dopo il principio del diluvio. In tal guisa e le alte montagne e le colline potevano fin d'allora essere coperte di verzura, di erbe da pascolare, ed anche di frutta di cui Noè, i suoi e gli animali poterono nutrirsi. 2.° Allorquando egli uscì dall'arca, gli alberi, ed in particolare l'ulivo, erano verdi, giacchè la colomba gliene portò un ramoscello verde: v'hanno poi molte frutta che maturano prestissimo in quel paese specialmente. 3.° Finalmente Noè potè vivere ancora per qualche tempo delle provvigioni che rimaste erano nell'arca; egli potè mangiare la carne di una parte degli animali domestici che aveva conservati, e nutrirsi del loro latte, aspettando che la terra tornasse al suo primiero stato, e che l'avesse egli come prima coltivata.

Verità, possibilità, universalità del diluvio. Sistema di Isacco Vossio.

È pur d'uopo il venire alla principale difficoltà che ci siamo proposti, cioè di rischiarare in questo racconto, per quanto è possibile, la verità e la universalità del diluvio.

Isacco Vossio nel suo trattato sulla cronologia della Scrittura e sulla età del mondo si sforza di ridurre il diluvio universale ad uno particolare, come sono quelli di Ogige e di Deucalione, che inondarono alcuni paesi. Non ci voleva di più, giusta la sua sentenza, per la esecuzione del disegno di Dio, che era quello di far perire tutti gli uomini peccatori. Questi uomini erano ancora chiusi nella Mesopotamia e nei paesi vicini: nè fa d'uopo senza bisogno moltiplicare i miracoli. A che mai avrebbe servito l'annegar sotto le acque territorii in cui non erano mai stati uomini? Non è una follia il credere che allora tutto il mondo fosse popolato?

Isacco Vossio, da cui caviamo queste obbiezioni, parla in una maniera siffatta e quasi scherzevole dell'universalità del diluvio, che non teme di affermare ch'essa è un'assurdità, una mancanza di ragionamento; in una parola, una pia inezia il prestarle credenza: *Hoc est pie nugari.* E nella sua

risposta ad Andrea Colvio egli dice, che è un avere una falsa idea della grandezza di Dio il crederlo capace di far cose contrarie alla natura ed alla ragione; ed asserisce che la universalità del diluvio è contraria all' una ed all' altra; che si può dimostrare con prove geometriche, che quando tutte le nubi dell' aria si riducessero in acqua e cadessero sulla terra, non ne coprirebbero tutta la superficie all' altezza di un piede e mezzo; e che quando le acque dei fiumi e dei mari si spandessero sopra la terra, esse non giungerebbero mai all' altezza di quattromila passi per trovare la cima delle più alte montagne, a meno che non si rarefacessero in una maniera straordinaria; ed in questo caso esse non sarebbero capaci di sopportare il peso dell' arca, quand' anche essa non fosse stata così carica come in fatto lo era.

Quelli che vogliono che Dio abbia creato nuove acque, o che dal cielo discesa sia sulla terra molta quantità della medesima, suppongono cose che non si ammetteranno mai senza prova; e quand' anche tutta l' aria che circonda la terra fosse cangiata in acqua, ciò non formerebbe, al dir del Vossio, più di piedi trentuno della medesima; il che è ben lontano dalla quantità necessaria per coprire tutta la superficie della terra e le montagne tutte fino a quindici cubiti al disopra della sommità. La pioggia non cade sulle alture che si innalzano più di seicento passi, nè la pioggia discende da una sì grande altezza, e quivi non può formarsi pioggia di sorta alcuna che non sia bentosto agghiacciata dal freddo che vi regna. D' onde veniva dunque l' acqua che doveva coprire la cima delle montagne, le quali sono superiori alla media regione dell' aria? Si dirà forse che la pioggia rimontò a ritroso (1)?

Di più, come mai le piante hanno potuto conservarsi per così lungo tempo sotto le acque del diluvio? Come gli animali che uscirono dall' arca han potuto diffondersi in tutto il mondo? Confesso, dice il Vossio, che la onnipotenza di Dio può far le cose che ci sembrano impossibili, ma non può nè volere nè fare ciò che è contrario alla ragione ed alle leggi eterne della natura, di cui egli

(1) S. Agostino confuta questa obbiezione, l. xv. della Città di Dio, cap. 27. Caietano ha seguito lo stesso sentimento che il Vossio qui propone.

è autore. Ora è contrario alla ragione il fare con maggior difficoltà quello che si può fare ugualmente bene con minor difficoltà. Si oppone alle leggi della natura, che cose pesanti nuotino sopra cose leggiere; che il meno rinchiuda il più; che le pioggie cadano da più alto luogo che da quello in cui si formano; che gli animali passino l' Oceano a nuoto per andare in traccia di un' altra terra; che le piante si conservino per ben un anno sotto le acque; in una parola, che l' ordine della natura sia turbato senza alcuna necessità: ecco le principali obbiezioni che si formano contra la universalità del diluvio: bisogna qui tentare di confutarle.

Confutazione del sistema di Isacco Vossio.

Si può far uso del ragionamento del Vossio per tirare una conseguenza contro di lui medesimo. Quest' autore riconosce un diluvio particolare, e spiega in siffatto senso tutto ciò che Mosè ci dice nel capo VI. della Genesi. Ora questo diluvio particolare contiene le stesse difficoltà e fors' anche altre più grandi di quelle del diluvio universale; bisogna dunque o negare assolutamente il diluvio, o spiegar Mosè nel senso di un diluvio universale, posciachè le sue parole ci conducono naturalmente a questo sentimento. Ho detto che la opinione del diluvio particolare rinchiude le stesse difficoltà che Vossio oppone al diluvio universale; ed eccone la prova.

Dio non può operare contro la ragione e contro le leggi della natura: è contrario alla ragione il fare con molta difficoltà ciò che si può fare del pari con minore stento; ora nell' ipotesi del diluvio particolare si fa operar Dio contro le leggi della natura e della ragione; e gli si dà una cura inutile, giacchè quale necessità v' aveva mai di far costruire a sì gravi spese un' arca di quella grandezza; di farvi entrare tutte le specie d' animali ed otto persone, onde evitare un diluvio il quale non doveva inondare che un' assai piccola parte della terra, invece di dire a queste persone di ritirarsi nei paesi i quali non erano ancora abitati, ed a' quali non doveva pervenire il diluvio?

È contrario alla natura che le acque siensi sollevate di ben quindici cubiti al disopra delle più alte montagne in un paese, senza che esse si spandano sulle terre vicine che sono più basse. È pur contrario alle leggi della natura che un vascello rimanga per lungo tempo sopra

un monte d' acqua senza che cada pel suo proprio peso sul pendio del monte medesimo. Ora tale era la situazione dell' arca sulle acque del diluvio particolare, come lo confessa lo stesso Vossio.

Finalmente è contrario alle leggi della natura, secondo i nostri avversarii, che almeno le piante dei luoghi in cui il diluvio particolare avveniva non fossero tutte distrutte; ciò non ostante appare dalla Scrittura, che gli uomini e gli animali usciti dall' arca rimasero nei luoghi che erano stati inondati dalle acque del diluvio. Ora non vi si potevano nutrire che di ciò che era cresciuto dopo la cessazione del diluvio: bisogna dunque confessare che le piante hanno potuto conservarsi sotto le acque durante il diluvio universale, o negare i fatti che siamo obbligati ad ammettere anche nell' ipotesi del diluvio particolare.

Si potrebbero raccogliere molte altre difficoltà contro il diluvio particolare, che non sono men contrarie alla ragione ed alla natura secondo la pretesa del Vossio, di quello che egli dice che lo siano contro il diluvio universale. Ma bisogna tentar di chiarire con prove dirette che l' universalità del diluvio non è contraria nè alla ragione nè alla natura.

Non è contrario alla ragione che in principio del mondo tutta la terra stata fosse interamente coperta dall' acqua. Mosè lo dice positivamente (1); e quelle acque erano vere acque, posciachè egli dice che l' ammasso delle medesime formò quello che si chiama *mare;* e che Dio ordinò semplicemente che esse si ritirassero in un luogo, senza parlare di condensazione o d' altro mezzo che le abbia potute ridurre in acqua, se mai non vi fossero state prima ridotte. Non è dunque contrario alla ragione che la stessa potenza che ha potuto scoprire la terra e far ritirare le acque che la ingombravano nel principio della creazione, abbia fatto ritornar queste acque e le abbia sparse di nuovo come prima su tutto il globo della terra. Ma ove prendere tante acque? Dagli stessi luoghi in cui il Creatore le aveva collocate al principio, dopo averle fatte ritirar dalla terra e dalle montagne, come lo nota il profeta: *L' abisso quasi veste cinge la terra: s' inalzeranno le acque sopra*

(1) *Genes.* 1. 2. 9.

de' monti. Alle tue minacce elle fuggiranno; si atterriranno al tuono della tua voce. Si alzano i monti e si appianan le valli nei luoghi che tu loro assegnasti. Fissasti un termine alle acque che elle non trapasseranno, e non torneranno a coprire la terra (1).

Non faceva d' uopo che aprir quegli abissi e quegli immensi serbatoi per rimettere la terra nel suo primiero stato. E non è forse ciò che avvenne nel diluvio, giusta il racconto di Mosè: *Rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ?* Sarebbe stato necessario il crear novelle acque, dice il Vossio; tutte le acque dell' aria e delle pioggie sparse sulla terra abitabile non la coprirebbero all' altezza di un piede e mezzo. Ma se le acque del mare, ma se i serbatoi che eran sotterra venivano ad inondare la terra abitabile che Mosè chiama arido elemento, tutte queste acque non basterebbero forse per coprirla all' altezza di cui parla Mosè? Si ammette essere più esteso il mare che la terra, ed esservi nel mare profondità tali da non potersi scandagliare. Se fa d' uopo di un miracolo per cacciar queste acque sulla terra e conservarvele per un anno, questo miracolo è forse più grande di quello che si suppone nell' ipotesi del diluvio particolare, in cui le acque hanno dovuto essere come sospese ed arrestate sui soli paesi che furono inondati in una maniera ancor più difficile?

Bisognerebbe spiegare in una maniera fisica come le acque dell' Oceano abbiano potuto scorrere sulla terra ed uscire dal loro equilibrio. Quest' è che agevolmente non si può fare; ma se noi veggiamo tutti i giorni nel flusso e nel riflusso del mare le acque avanzarsi sulla terra e ritirarsi poscia in una maniera assai regolare, e ciò per cause fisiche e naturali, si può anche concepire come al tempo del diluvio le acque del mare spinte più fortemente abbiano potuto scorrere con maggior forza e con maggior copia sulla terra e tenerla coperta per alcuni mesi. Non si tratta alla fine che del più o del meno. Si concepisca un peso od anche un vento ed una pressione straordinaria che prema l' Oceano, e si vedranno le sue acque scorrere su tutta la terra (2). Non trovasi nulla in ciò che sia più con-

(1) *Psalm.* CIII. 6. 7 *et seqq.* — (2) ✻ L' ipotesi che qui si accenna la riferiamo bensì come sta nell' originale francese, ma non intendiamo

trario alla natura di ciò che si vede nel flusso del mare, in cui nessuno ricorre al miracolo, quantunque non si sappia forse bene la causa di questo fenomeno. Filone (1) spiega il diluvio nella seguente maniera: dice che essendosi l' Oceano gonfiato straordinariamente, si sparse con impeto nel Mediterraneo e negli altri mari, e di là le acque si gittarono a prima giunta sulle isole, e poscia sui continenti; alle quali essendosi unite le acque delle pioggie, dei fiumi e delle sorgenti, cagionarono quella spaventosa escrescenza che inondò tutta la superficie della terra.

Strabone (2) nota che Archimede e tutti i matematici stabiliscono come un principio incontrastabile che i corpi liquidi prendono naturalmente una superficie rotonda e sferica, purchè sieno fermi e permanenti; d' onde inferisce che le acque del mare non hanno una superficie uguale ed unita, ma sferica; e se esse non avessero questa forma, si spanderebbero sulla terra abitabile, e ne inabisserebbero una parte sotto le loro acque (3). Il diluvio non è dunque naturalmente impossibile; e per ispiegarlo si hanno da concepire cause naturali che facciano cessare questa sospensione di acque in equilibrio, e le facciano scorrere sulla terra; come per esempio, se il globo terrestre cangiasse di situazione per riguardo all' asse del mondo; se accadesse nell' aria qualche fermentazione o qualche movimento somigliante a quello che si scorge nelle procelle; se l' aria divenisse sommamente rarefatta, e per conseguenza più leggiere; se qualche corpo la premesse più

di giustificarne il valore. Sembra, per vero dire, cosa assai prodigiosa che un vento possa produrre una generale inondazione; e quando anche agiscano tutte le forze che possono *naturalmente* agitare l' atmosfera nello stato attuale della terra, non pare che l' effetto possa arrivare a tanto. Similmente non vedesi d' onde potesse essere originata una pressione (non *impressione*, come dice l' autor francese) così enorme sulle acque dell' Oceano. Se si vogliono cause naturali non conviene ricorrere a queste. La causa del flusso e riflusso è ora ben nota a' fisici, consistendo nella combinata attrazione del sole e della luna sulle acque terrestri.

(1) *Philon. lib. de Abrahamo.* — (2) *Strab. lib.* I. *et lib.* II. *et lib.* XVII. — (3) ✻ Non solo Strabone ed Archimede, ed altri antichi scrittori, convengono in questo principio, ma altresì tutti i matematici moderni. E il giudizio di questi tanto più è attendibile, quanto che ora perfettamente si conoscono le leggi della gravitazione, e nelle cose geografiche non già si indovina il vero, come più volte facevano gli antichi, ma si stabiliscono le cose per via di raziocinii e di fatti.

fortemente in un luogo, per esempio sull' Oceano, che sulla terra. Ora tutti questi mezzi sono naturali e possibili; dunque lo è del pari il diluvio universale (1).

Altezza delle montagne paragonate al globo della terra. Condensazione delle acque nella media regione dell' aria.

Ci siamo formati una troppo grande idea dell' altezza delle montagne: la nostra piccolezza ce le fa considerare come qualche cosa di estremamente grande, e noi giudichiamo che esse abbiano qualche proporzione colla grandezza della terra e colla quantità delle acque che ne coprono più della metà. Si dimostra che le ineguaglianze di una palla di marmo ben pulito, di una mediocre grossezza, e la polvere che può cadere sulla sua superficie hanno troppa grossezza per rappresentare con qualche proporzione le ineguaglianze delle elevazioni e degli abbassamenti della terra. Supponiamo invece di un globo di marmo una palla di cera o di ghiaccio, e che essa venga a fondersi da una parte per metà; non si vede forse che questa materia fusa sarà più che sufficiente a coprire tutta la superficie dell' altra metà della palla per riempierne tutte le ineguaglianze e per superarne tutte le altezze?

Non si dee riguardar qui l' altezza assoluta delle montagne, ma solamente la rispettiva elevazione di esse per riguardo alle acque dell' Oceano, la cui profondità supera l' altezza delle montagne. Plinio (2) afferma che la profondità del mare è immensa in certi luoghi del Ponto-Eusino. Fabiano, nello stesso Plinio, dice che la più grande

(1) * Di tutti questi mezzi che si veggono citati, non si ammetterebbe ora da' fisici che il primo, vale a dire il cangiamento dell' asse terrestre. Questo sarebbe valevole a sommergere tutta quella parte del globo, che in forza del cangiamento dell' asse *divenisse una nuova zona torrida*. Ben deboli sarebbero, operando in modo *non prodigioso*, e la rarefazione dell' aria, e una pressione ineguale sull' Oceano, e le cause della tempesta. Quanto alle *fermentazioni*, di cui parla l' autore della dissertazione, esse nell' atmosfera non si credono punto avvenire. Accenneremo piuttosto un altro mezzo naturale, potente al pari del cangiamento dell' asse del globo. Questo è il ravvicinamento di qualche cometa. Un tale avvenimento farebbe elevare grandemente le acque sì dalla banda della superficie terrestre che è più vicina alla cometa, che dalla banda che n' è più lontana; e atteso la rotazione della terra, questo sollevamento si opererebbe successivamente tutto intorno al globo; in guisa che si avrebbe un' inondazione parziale che sommergerebbe le une dopo le altre tutte le parti della superficie della terra; e a ciò basterebbero le sole acque dei mari. Sarebbe un fenomeno simile a quello del flusso e riflusso, ma operato assai più in grande. Però sarebbe una cosa di molto breve durata.

(2) *Hist. natur. l.* II. *c.* 102.

profondità del mare è di quindici stadii; ma i nostri viaggiatori confessano che nell'alto Oceano non si trova fondo. In vece che i monti non si sollevano che in certi luoghi della terra, gli abissi si estendono assai da lungi al disotto delle acque del mare, ed anche al disotto della terra in molti luoghi. Ciò che si dice dell'elevazione di certe montagne, che si pretende vadano al disopra della media regione dell'aria in guisa che non vi salgano nè venti, nè vapori, nè pioggia; tutto questo si è trovato favoloso per le nuove osservazioni che si sono fatte. Cristoforo Clavio ha mostrato nel suo trattato dei crepuscoli, che i vapori salgono all'altezza di quarantatre miglia; e non si conosce monte nel mondo che abbia più di quattro miglia di altezza in linea perpendicolare.

In tal guisa ciò che dice Vossio della pretesa impossibilità che le acque delle pioggie giungano fino alla sommità delle più alte montagne, a meno che le acque non rimontino a ritroso, è del tutto mal fondato; e quanto a ciò che egli dice che nella media regione dell'aria l'acqua non può sussistere a motivo del freddo, e che essa vi si congela bentosto; si può rispondere, che la causa del freddo di questa media regione è od il riposo delle parti dell'aria, od il movimento delle medesime in linea retta: ora questi due ostacoli posson essere tolti di leggieri da molti mezzi che non sono per nulla miracolosi; come da una maggior quantità di vapore o da un calore più continuo e violento, giacchè questa media regione dell'aria non dee essere riguardata come un punto fisso od un luogo preciso; essa è più o meno alta secondo il maggiore od il minor calore del sole; e nell'inverno essa è ben più vicina alla terra di quel che lo sia fra gli ardori dell'estate; o per esprimerci meglio, il freddo che regna nella media regione dell'aria durante la estate, regna anche nella bassa regione durante il verno. Ma quando si stabilisse la media regione dell'aria ad un punto determinato della nostra atmosfera, se la terra venisse ad essere coperta d'acqua ad un'altezza considerabile, egli è evidente che la regione media dell'aria si avvicinerebbe alla terra e ne riceverebbe il calore a misura che le acque crescerebbero; ed in tal guisa supponendo che il mare nel diluvio si spandesse a prima giunta sulla terra, e che

le nubi che sono al disotto della media regione dell' aria si riducessero in pioggia, le acque del mare e delle pioggie ammassate sulla terra si avvicinarono alla media regione, fecer fondere le nevi che si trovano sulle più alte montagne, e sciogliere in pioggia le nubi che si pretende essere rapprese in neve od in ghiaccio in questa media regione.

Nè ci arrestiamo più di quel che abbia fatto il Vossio a ciò che dicono alcuni, che le acque abbiano potuto cadere dagli altri globi sulla terra; e quantunque forse non sia impossibile che gli altri pianeti possano lanciare sul nostro globo materia atta a sciogliersi in pioggia, crediamo però che quando Mosè ha parlato delle cataratte del cielo che si aprirono, egli non ha inteso di parlare che della condensazione delle parti acquose che sono sparse nell' atmosfera e delle acque delle pioggie che caddero in maggior copia dell' ordinario. Noi siamo anche lontani dal sentimento di coloro i quali hanno ricorso allo straripamento dei fiumi, alle pioggie continue ed alla elevazione delle acque del mare. Siamo persuasi che i fiumi non possono straripare che per mezzo delle pioggie o della liquefazione delle nevi, e che le une e le altre non possono formarsi senza che le acque del mare non diminuiscano a proporzione; in guisa che sulla terra trovasi sempre ad un dipresso la medesima quantità d' acqua. Finalmente noi non pretendiamo che Dio abbia creato nuove acque, o che abbia rarefatte quelle che si trovano nel mare e nei fiumi: si sa che quest' acqua rarefatta non avrebbe potuto sostenere il peso dell' arca, principalmente carica come lo era finchè durò il diluvio.

Peso dell'aria.

Nè da noi si ignora insegnarsi comunemente che i vapori dell' aria, allorquando essa è più pregna, non pesano mai al di là di un piede ed otto pollici d' acqua; dal che si inferisce che questi vapori non potrebbero dare più di un piede ed otto pollici d' acqua su tutta la superficie della terra, quando l' aria fosse dappertutto così carica come lo potrebbe essere. Si dice di più (1), che se tutta la sfera dell' aria fosse spinta e compressa contro la terra da una forza che spingendola dall' alto la ridu-

(1) Vedi Pascal, del peso dell' aria, cap. IX.

cesse al basso al minore spazio che essa possa occupare, e la facesse diventar tutta acqua, essa avrebbe allora l'altezza di piedi trentuno solamente, e così tutti i vapori e tutta l'aria ridotti in acqua non potrebbero mai andare all'altezza di trentatre piedi d'acqua.

S. Agostino [1] sembra aver creduto che l'aria grossa sia stata cangiata in acqua durante il diluvio; e dà questo senso al passo della seconda Epistola di s. Pietro, cap. III. ✝. 5 e 6, ove egli dice che i cieli d'altre epoche sono periti. *Hos etiam aerios cœlos quondam periisse diluvio, in quadam earum, quæ canonicæ appellantur, epistola legimus.... Quod nescio quemadmodum possit intelligi, nisi in aquarum naturam pinguioris hujus aeris qualitate conversa.* Ma senza entrar nell'esame delle prove che si portano per confermare la pesantezza dell'aria, e per mostrare gli effetti che prima si erano attribuiti all'orrore del vuoto doversi attribnire al peso od all'elasticità dell'aria, noi preghiamo il lettore di consultare il cap. XXXVI. della dissertazione del Le Pelletier di Rouen sull'arca di Noè, e vi troverà alcune esperienze che potranno tenere in bilico quelle che si portano per l'opinione del peso dell'aria, sostenuta già da molti anni dai nostri più valenti filosofi; e ne conchiuderà forse che la massa dell'aria, il suo peso e la quantità d'acqua che se ne potrebbe cavare, se fosse condensata e ridotta in acqua, sono cose che ci riescono assai oscure [2], e che è ingiusto il volere su pregiudizii incerti e su prove che sono così dubbiose decidere di un fatto certo e prescrivere confini alla potenza di Dio.

Isacco Vossio confessa che le più alte montagne non hanno più di una lega perpendicolare di altezza. La lega può essere valutata dodicimila piedi; onde ci vorrebbero più di dodicimila piedi d'acqua per coprir tutte le mon-

(1) *Lib.* III. *de Genes. ad litt.* c. 2. — (2) ✻ I principii che qui si danno intorno il peso dell'aria, ec., non sono troppo conformi alle attuali idee de' fisici. Il peso dell'aria non solamente si trova ora dimostrato con ragioni inespugnabili; ma si può altresì determinare senza errore notabile il peso dell'intera atmosfera: ed è lontanissimo dal poter bastare, anche ridotto tutto in acqua, a coprire le montagne. Si potrebbe bensì errare di un pollice o due nel computo dell'altezza dell'acqua che potrebbe venir somministrata dall'atmosfera, ma non molto di più. Vedi Lavoisier *Sistema di Chimica*, Biot *Trattato di Fisica*, Fischer *La Fisica Meccanica.*

tagne all' altezza di quindici cubiti al disopra delle loro cime. Una tal quantità d' acqua ci spaventa; ma se si prende tutta la massa dell' aria che cinge la terra e si estende fino alla luna, e si supponga ridotta in acqua a proporzione della sua pesantezza, e con un volume d'acqua per un volume d' aria di peso uguale, secondo la ipotesi di que'medesimi che danno il meno al peso dell' aria, questa quantità d' aria ridotta in acqua produrrà molto maggior acqua di quella che faccia d' uopo per inondare tutta la terra all' altezza che noi abbiamo notata. Questo è ciò che si può vedere nel cap. XXXVI. della dissertazione citata.

Al che si può aggiungere, che se il peso dell' aria non è altro che la forza con cui essa tenta di allontanarsi dal centro del suo movimento, che si suppone circolare intorno alla terra; e se il peso dei corpi che sono nell' aria non consiste che nella pressione dell' aria, che con questo stesso moto circolare di cui si è parlato li respinge verso terra, ed opera sopra essi con maggiore o minor forza secondo che questi corpi sono più o men grossi, solidi, compatti, serrati, e che hanno maggiore o minor disposizione a seguire il moto dell' aria da cui sono cinti; se così è, come sembra probabilissimo, se ne caverà la conseguenza, che non si potrà mai stabilire il peso dell' aria, e molto meno notare fino a qual peso potrebbe essere compressa e ridotta in acqua. Se ne dedurrà pertanto che tutti i ragionamenti dei filosofi su quest' argomento sono pure fantasticherie fondate sopra una petizione di principio, la quale consiste nel dire che l' aria ha un peso intrinseco, come se questo peso fosse una qualità reale, diversa dal movimento che essa riceve o da quello che dà agli altri corpi.

Moltiplicazione degli uomini. Dispersione degli animali.

Noi affermar non vogliamo che gli uomini si sieno talmente moltiplicati prima del diluvio che occupato abbiano tutti gli angoli del mondo; ma non oseremmo dire il contrario. Nello spazio di 1656 anni tutto il mondo ha potuto sicuramente popolarsi. Il Vossio ammette uno spazio ancor più lungo di tempo, posciachè egli conta 2256 anni fino al diluvio; egli pretende che i patriarchi non abbiano avuto figliuoli che assai tardi ed in piccolissimo numero; ma le prove che egli ne adduce non ci faranno

cangiar sentimento, e noi crederemo sempre che essi ebbero molti figliuoli di cui la Scrittura non parla. Noi non ci troveremo nell' impaccio di far venire animali nell' arca dal fondo dell'America; nè crediamo che faccia d'uopo andarli a cercar così da lungi. Ve ne potevan essere di tutte le sorta nell'Asia, e toccava a Dio stesso il farli venire, poichè egli lo aveva promesso a Noè. Noi non imprendiamo ad esaminare come gli animali si sieno sparsi in tutto il mondo; ma questo non dee punto sembrare incredibile. Le tre principali parti della terra, cioè l'Europa, l'Asia e l'Africa, sono contigue, e non si sa ancor bene se l'America non sia forse congiunta all'Asia: è certo che essa non ne è lontana. Molti animali furono condotti nelle isole dagli uomini, o vi passarono da se medesimi spinti o dalla fame, o dalle persecuzioni degli uomini, o da mille altri casi fortuiti.

Tradizione del diluvio universale diffusa fra tutti i popoli.

L'universalità del diluvio non è dunque contraria nè alla ragione nè alla natura; ma è un vero miracolo, molte circostanze del quale sono superiori alla ragione ed eccezioni alle leggi ordinarie della natura. Non sono solamente gli antichi Padri e gli autori ebrei e cristiani che lo credettero; gli stessi pagani ne hanno parlato sopra una tradizione antica ed universale diffusa fra tutti i popoli. Filone prova il diluvio universale colle conchiglie che si trovano sulle più alte montagne. Giuseppe nel suo primo libro contro Appione cita Beroso, il quale, sulla testimonianza degli antichi monumenti, diceva del diluvio le stesse cose che Mosè. Egli parlava dell' arca e di Noè, e delle montagne dell'Armenia ove l'arca si era fermata. Abideno in Eusebio (1) ed in s. Cirillo d'Alessandria (2) racconta che un tale appellato Sisistro fu avvertito da Saturno di un diluvio che doveva inondare la terra; che Sisistro essendosi imbarcato in un vascello spedì alcuni uccelli per sapere in quale stato fosse la terra, e che questi uccelli tornarono fin tre volte. Polistore ci assicura dello stesso fatto che ci vien raccontato da Abideno, e nota positivamente che i quadrupedi, i rettili ed i volatili furono conservati nel vascello. Luciano nel suo libro *de Dea Syra* dice che essendosi gli

(1) *Euseb. Præpar. l.* IX. *c.* 12. — (2) *Cyrill. Alex. l.* I. *adversus Jul.*

uomini dati in preda al disordine, la terra fu interamente inondata, e che Deucalione rimase solo fra tutti gli uomini, essendosi salvato per mezzo di un vascello, in cui si ritirò colla sua famiglia e con animali d'ogni specie. Si sa che la maggior parte degli antichi hanno confuso alcune circostanze del diluvio di Deucalione con quello di Noè; e questo si scorge nel passo di Luciano.

Noi non riferiremo altri racconti di questi autori stranieri che sono già citati in molte diverse opere. Aggiungeremo soltanto che la tradizione del diluvio universale si è conservata perfino fra i popoli dell'America e della China (1).

È meritevole d'essere notato, che essendo l'opinione di Isacco Vossio intorno al diluvio stata denunciata alla sacra congregazione dell'Indice nel tempo in cui il celebre p. Giovanni Mabillon si trovava a Roma nel 1685 (2), il cardinale Casanate invitò questo religioso ad intervenire alla congregazione che era stata a quest'uopo raunata e di cui il p. Mabillon era stato ad onore nominato consigliere. Questo religioso scusò la opinione del Vossio appoggiandosi principalmente su questo, che nella Scrittura il nome di *tutta la terra* non si prende sempre in istretto senso, ma bene spesso per una gran parte del mondo; egli faceva anche osservare che Isacco Vossio confessava che tutti gli uomini erano stati ravvolti nelle acque del diluvio, ad eccezione di Noè e della sua famiglia. Finalmente egli parlò con tanta sapienza ed erudizione, che tutta l'assemblea, la quale era composta di nove cardinali e del maestro del sacro palazzo, si arrese al sentimento di lui, e risparmiò quello del Vossio che era in procinto di essere censurato (3). Questa opinione si sottrasse alla censura, ma non divenne per questo più sicura.

Sistema di Tomaso Burnet intorno al diluvio.

Altri autori, senza negare la universalità del diluvio, hanno cercato i mezzi di spiegarlo in una maniera filosofica, ed inventarono sistemi atti a rendere il fatto più

(1) *Vide Acosta et Antonium Herrera.* — (2) *Vit. D. Joa. Mabillon, Præfat. in tom. Annal. Bened.* — (3) Così scrive il p. Calmet: il p. Tournemine, gesuita, al contrario dice che il consiglio del p. Mabillon non fu seguito, e che Roma condannò l'opinione del Vossio. *Journal de Trévoux, avril* 1734.

credibile, mostrando che senza ricorrere al miracolo trovavasi nel mondo maggior quantità d' acqua di quella che ne facesse d' uopo per coprire tutta la terra all' altezza di quindici cubiti al disopra delle più alte montagne. Tomaso Burnet [1], Inglese, nella sua opera intitolata *Telluris theoria sacra* pretende che l' antico mondo, ossia la terra prima del diluvio, avesse intorno al suo centro una grandissima quantità d' acqua. Il centro era terrestre e solido al pari della superficie; le acque erano poste fra l' uno e l' altra. Avendo il sole col suo calore diseccata questa superficie, vi cagionò diversi terremoti; essa si ruppe in molti luoghi; e le acque che erano chiuse sotto quell' ampia crosta si sparsero sulla superficie, che con questa rottura divenne inuguale e scabra, da rotonda e liscia che essa era prima; in guisa che la terra che noi abitiamo al presente non è che quasi un avanzo o come le rovine dell' antica terra del mondo primitivo.

Egli suppone che la terra abbia cangiato di posizione, posciachè il suo asse conservava nel principio un perfetto parallelismo coll' asse del mondo, movendosi sempre direttamente sotto l' equatore; che per conseguenza nel primitivo mondo era un equinozio perpetuo; che veramente la zona torrida era del tutto inabitabile, come lo hanno insegnato alcuni antichi; ma che in ricompensa regnava una primavera perpetua su tutto il resto della terra; che nel primiero mondo non ci avea nè mare, nè pioggia, nè arco-baleno; che la terra da noi abitata, dopo essere stata consunta dal fuoco, ripiglierà un giorno la sua forma primiera, finchè nel grande ed estremo giorno sia cangiata in istella fissa.

L' autore di questo sistema tenta di provarlo colla Scrittura: egli mostra che la terra che noi abitiamo è diversa da quella che esisteva prima del diluvio coll' autorità di s. Pietro [2], il quale dice che la *prima terra uscita dall' acqua ha consistenza per l' acqua;* e che ella *era fondata sulle acque,* come si dice nel salmo XXIII. 2; che *per ciò,* ossia a motivo dello stato in cui essa si trovava, *perì;* e che questo mutamento è un segno che essa

(1) *Thom. Burnet. Archæolog. Philosoph. Londini* 1692. *et ejusdem Telluris Theoria sacra, Londini, an.* 1681. — (2) 2. *Petr.* III. ℣. 5. 6. 7. Ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα.

può ancora cangiarsi. È questo, dice egli, il ragionamento di s. Pietro contro coloro i quali credevano che la terra non sarebbe distrutta. Il nostro autore è d' avviso che anche s. Paolo noti questo cangiamento sovraggiunto alla terra, e la aspettazione del suo ristabilimento nel primiero stato, per quel che egli dice ai Romani cap. VIII. 20, 22: che *il mondo creato è stato soggettato alla vanità*, e che *sospira di esserne liberato*.

Per riguardo alla situazione pretesa della terra prima del diluvio relativamente all' asse del mondo, egli non la può provare per mezzo della Scrittura: stabilisce principalmente la sua opinione sovra ciò che gli autori profani hanno detto del secolo d' oro, della temperatura dell' aria, della fertilità della terra di que' tempi: crede che la lunga vita dei primi uomini fosse una conseguenza di questa situazione; insiste su quel che dicono gli antichi della zona torrida, che secondo essi era inabitabile, perchè essendo il sole sempre perpendicolare sull' equatore, questa zona era come una specie di muraglia di fuoco che separava la terra in due mondi; ma avendo la terra cangiato situazione, questa zona divenne abitabile. Gli antichi, i quali ignoravano questo cangiamento, hanno, dice egli, ritenuta la primiera tradizione, ed hanno continuato a dire della zona torrida ciò che i loro antenati ne avevano detto.

Per istabilire la sua opinione sul modo con cui il diluvio ha potuto accadere, l' autore esamina le cause ordinarie dei diluvii: la prima è lo straripamento dei fiumi allorquando rompono le dighe che li rattengono; ma ciò non può inondare che un piccolo spazio di terra che sia più basso dei fiumi: le pioggie sono la seconda causa dei diluvii; ma esse non ne producono mai di molto considerabili; onde le pioggie non possono aver prodotto il diluvio universale. Nè l' Oceano può averlo prodotto; giacchè sarebbe stata necessaria una quantità d' acqua otto volte maggiore di quella che esso non ne contenga, per coprire le più alte montagne, e non ci ha luogo nè nel cielo nè sulla terra ove se ne trovi una sì grande quantità. E finalmente quando si fosse potuto trovare una quantità d' acqua sufficiente, non si sarebbe più saputo dopo il diluvio nè dove metterla nè come farla ritirare:

dal che egli conchiude, che la uostra terra non è più esposta ad un diluvio uuiversale, e che Iddio con ragioue ha posto l' arco-baleno nelle nubi per assicurarceue.

L' ultima maniera con cui un diluvio può accadere si è allorquando dopo qualche terremoto si souo fatte alcune aperture da cui esce copiosa acqua; e la superficie della terra così aperta si scosceude col suo proprio peso, e cade al disotto dell' acqua. Iu tal guisa egli preteude che sia accaduto il diluvio nuiversale; e crede che ciò abbia voluto notar Mosè dicendo che il *grande abisso fu rotto* od aperto. Percorre poscia tutti i priucipali diluvii di cui ci parla la storia profana, e mostra che tutti sono accaduti in quest' ultima maniera.

Ecco il sistema del signor Burnet sul diluvio: egli vi fa, come beu si scorge, alcuue ardite supposizioni; ed avventura d' altronde uua più forte proposizione allorquando dice che nou si dee riguardare il racconto di Mosè sulla creazioue e sulla teutazioue di Eva, sul diluvio, sul paradiso terrestre e sulla creazione della prima donna, come una vera storia, ma come nu' allegoria.

Si può auche uotare la sua arditezza in quella proposizioue, che prima del diluvio uou v' erano uè mouti nè mare, contro la testimoniauza formale di Mosè, ed in ciò che egli asserisce su prove così frivole, che la terra era in uua situazioue differeute per riguardo all'asse del moudo, e che allora la zona torrida era tale quale la descrivouo alcuni antichi. Ma si può forse ammettere quel paradosso, che tutta l' acqua dell' Oceano ed anche tutta l' acqua del mondo nou avrebbe potuto coprire le più alte montagne, come Mosè assicura che accadde nel diluvio? Come adunque è avvenuto il diluvio, ed ove lo stesso Burnet prende le acque per inoudare la terra? Poichè le acque dell' Oceano, degli altri mari e dei fiumi a ciò uou bastano, come mai le acque che egli suppoue cingere il centro della terra hanuo potuto bastare? Nou ci ha forse in ciò una visibile contraddizione? D' oude venivano le acque che portaron l' arca di Noè sulle montagne dell'Armenia? Se Mosè ci racconta uua favola o ci dice un' allegoria, perchè prendersi la briga di comporre un sistema sul diluvio?

Stato della terra prima del diluvio.

Alcuni interpreti son d' avviso che in priucipio la terra fosse una superficie perfettamente unita, e che allorquando

Dio disse (1) che le acque scorressero, la terra si scoscese in alcuni luoghi, e sollevossi in altri: le acque scorsero parte nelle cavità e negli scoscendimenti, e composero i mari, parte nelle caverne sotterranee; che al tempo del diluvio questi serbatoi nascosti sotto le montagne si aprirono ed inondarono tutta la terra colle acque dei mari che anch' essi si sparsero su tutta la terra; e che dopo il diluvio tutte queste acque si ritirarono ciascuna al suo luogo. Una tale sentenza non manca delle sue difficoltà; e checchè ne abbiano pensato molti antichi (2), è assai credibile che sussista un minor numero di questi serbatoi sotto la terra e sotto i monti, di quello che si sia immaginato.

Quanto a ciò che dice l' autore del sistema, che prima del diluvio regnava una primavera perpetua, che non pioveva sulla terra, e che non vi si vedeva arco-baleno, questa sentenza, per quanto singolare essa sia, potrebbe non sembrar pericolosa, ed appoggiarsi anche in qualche modo alle parole di Mosè, a quelle per esempio del cap. II. ỳ. 5 e 6, che così si possono tradurre (3) secondo il testo ebraico: *Quando creavit Deus cœlum et terram, non adhuc omne virgultum agri erat in terra, necdum omnis herba oriebatur: quia non pluebat Dominus super terram, et homo non erat ad colendam terram;* cioè: Nei principii della creazione non si vedeva che le campagne producessero nè piante nè erbe, come si vede al presente, allorquando dopo il verno le piante fioriscono di bel nuovo nella primavera; *giacchè in quel tempo il Signore non aveva mandato pioggia sulla terra, e uomo non era che la coltivasse.* Essendo così la terra tale e quale era stata creata per l' uomo innocente, non aveva bisogno di sì grande lavoro per produrre frutta e per essere coperta di verzura. Si può aggiungere ciò che segue: *Sed vapor ascendebat e terra, et irrigabat universam faciem terræ.* Ma la rugiada si sollevava ed inumidiva tutta la superficie della terra. Gli Israeliti avevan veduto

(1) *Gen.* I. 6 *et* 10. — (2) Aristotele, Seneca ed altri. — (3) ✻ Questa traduzione però noi la crediamo la meno conforme tanto al testo originale quanto alle interpretazioni le più riputate. Ce ne chiarisce la Volgata, che, come sembra a noi, ha espressa più da vicino l' indole delle frasi ebraiche. V. *in hunc locum* Gen. II. 4. 5.

ciò nell' Egitto, ove non piove che poco e rare volte, ed ove facilissima è la coltivazione. Gli uomini prima del diluvio si applicavano all' agricoltura, come Mosè scrive di Caino; ma non ne segue che la terra fosse così ingrata e così difficile ad essere smossa come lo è al presente.

Si può anche riflettere sopra ciò che Dio disse a Noè che usciva dall' arca: *Porrò il mio arco-baleno nelle nuvole, e sarà il segno del patto tra me e la terra* (1). Sembra che questo segno dovesse essere qualche cosa di nuovo, e che per conseguenza prima del diluvio non piovesse. Finalmente Mosè parla delle diverse stagioni dell' anno (2) che doveano succedersi l' una all' altra dopo il diluvio, come di una cosa che sembra non essersi prima veduta: *Cunctis diebus terræ, sementis et messis, frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent.* Si possono aggiungere a ciò le descrizioni che ci fanno i poeti dell' età dell' oro, in cui regnava una perpetua primavera, in cui nè la pioggia nè il cattivo tempo non arrecavano mai alcun incomodo. Mosè (3) parla per vero dire delle pioggie che caddero per accrescere le acque che uscirono dagli abissi; e nota anche la cessazione di queste pioggie; ma questo non prova che sia piovuto prima di quel tempo.

Sistema di Whiston sul diluvio.

Un nuovo sistema inventato o sostenuto da Whiston e da Cluverio (4) vuole che il diluvio sia stato cagionato od almeno abbia avuto origine da una cometa che facendo il suo corso nello spazio di centocinquanta giorni dal primo giorno del secondo mese fino al primo del settimo, passò così d' appresso alla terra, che allora si trovava al duodecimo grado della costellazione del toro, e destò col suo calore un così portentoso movimento nell' abisso, supposto nel centro del nostro pianeta, che alterò la forma di questo, rendendo la terra ovale da sferica che essa era, e producendovi su tutta la superficie fessure e scoscendimenti pei quali le acque chiuse nelle concavità del globo fecero irruzione, e cagionarono il diluvio di cui parla Mosè. Egli nota che il legislatore degli Ebrei fa menzione di questa rottura della terra (5)

(1) *Genes.* IX. 13. — (2) *Idem* VIII. 22. — (3) *Idem* VII. 4. 12 *et* VIII. 2. — (4) *Whiston. Theoria Telluris, Cluver. Geolog.* c. 12. *apud. Schreuzer. Physicæ sacræ. l.* 1. — (5) *Genes.* VII 11.

con quelle parole: *Et rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ*. E Giobbe (1): *Chi chiuse le porte al mare quand' ei scappò fuora, come uscendo dall' alvo materno? Quand' io la nube gli diedi per vestimento e nella caligine lo rinvolsi come un bambino nelle sue fasce? Lo ristrinsi dentro a' confini posti da me, e gli diedi sue porte e contrafforti; e dissi: Sin qua tu verrai, ma non passerai più innanzi, e qui frangerai gli orgoliosi tuoi flutti.*

Questo autore descrive i giorni dell' apparizione di tale cometa, il suo corso, i suoi movimenti con tanta precisione che si direbbe che egli l' avesse veduta, che ne avesse calcolati i progressi giorno per giorno. Le attribuisce una qualità che non si attribuisce alle comete ordinarie; cioè un calore così insolito che potè fare a pezzi quell' immensa superficie che circondava gli abissi fin dal principio del mondo, cioè già da millesciecentocinquantasei anni per lo meno. Questo calore è tanto meno provato, quanto che è noto non essere la cometa luminosa se non per una luce riflessa, e non contenere in sè medesima alcun principio di fuoco o di calore. Egli pretende che la stessa od una somigliante cometa cagionerà un giorno l' incendio generale che dee avvenire alla fine del mondo.

Ci ha una grande conformità tra questo sistema e quello del signor Burnet di cui abbiamo parlato. L' uno e l' altro suppongono che al principio del mondo la terra fosse sferica, e chiudesse nel suo seno immensi abissi d' acqua. Ma in vece che il Burnet crede che avendo l' azione del sole riscaldate quelle acque che erano dentro al globo e da esso coperte, si rarefecero violentemente presso a poco come le acque contenute in un eolipila (2), e ruppero colla loro dilatazione la superficie che le teneva rinchiuse; Whiston al contrario crede che il fuoco, od il calore di una cometa fosse la causa di quel portentoso movimento, di quella violenta rottura, che fu conseguitata da sì terribile inondazione che noi chiamiamo *diluvio*.

Senza arrestarci a confutare queste ipotesi, noi ce ne staremo paghi all' avvertire che quando si tratta di si-

(1) *Job.* XXXVIII. 8 *et seqq.* — (2) ✻ Palla di metallo con piccolo foro di cui si valsero alcuni a spiegare l' origine e la natura dei venti.

stemi, finchè essi contengon nulla di contrario alla fede, alle sacre Scritture, alla religione ed alla ragione, non ci prendiamo la briga di distruggerli; ma li lasciamo nello stato in cui sono per riguardo alla ragione ed alla possibilità.

Sistema dell'autore dello *Spettacolo della Natura*. Stato della terra prima del diluvio.

Porremo termine a questa dissertazione colle osservazioni del dotto e celebre autore dello *Spettacolo della Natura* (1); e noi lo facciamo tanto più di buon grado, quanto che egli professa di seguire il sistema del mondo dato da Mosè, e di spiegarlo in una maniera semplice e naturale senza aver ricorso alle spiegazioni dei nuovi filosofi. Egli prova assai bene l' esistenza delle acque superiori sparse nella immensa estensione dell' atmosfera, distinte e separate dalle acque inferiori che sono nel mare, nei fiumi e nelle fontane. Per ispiegare il modo con cui si è potuto formare il diluvio egli dice « che » le acque superiori da rarefatte che esse erano, hanno » potuto essere condensate, abbassate ed unite di nuovo » alle acque inferiori; che esse bastarono per inondare » la terra una seconda volta, e che quest' inondazione » ha potuto farsi senza crear nuove acque .... Quantun- » que la terra fosse prima del diluvio, come lo è ancora, » composta di strati di diverse terre, posti gli uni sopra » gli altri, di monti, di valli, di pianure, di un grande » ammasso d' acqua o di mari, tutte parti essenziali alla » dimora degli uomini, pure la sua forma differiva in » qualche parte dalla presente; la sua atmosfera od il » suo cielo non era all' intutto uguale a quel d' oggidì. » Dio, il quale cangiò la durata della vita dell' uomo, ha » potuto indurre qualche cangiamento nella sua abita- » zione, e s. Pietro ci giustifica nel crederlo dicendo: » *che quel mondo che era inondato allora dalle acque* » *perì; ma i cieli che sono adesso e la terra dalla* » *stessa parola sono custoditi, riserbati al fuoco pel giorno* » *del giudizio* (2).

» Supponiamo, dice egli, che la terra primitiva de- » scrivesse intorno al sole il suo cerchio annuo, o la sua » orbita ovale senza declinare il suo asse da una parte » più che da un' altra sul piano di quest' orbita; suppo-

(1) Spettacolo della natura, t. 3. — (2) 2. *Petr.* III. 6. 7.

» niamo anche che essendo questa terra destinata ad al-
» loggiare abitatori di una vita assai lunga, e che do-
» vevano moltiplicarsi sommamente, la superficie ne fosse
» più grande di quella del mare; e per dare agli uomini
» spazio maggiore, il mare fosse in parte scoperto, ed in
» parte nascosto e sprofondato nella terra; in guisa che
» v' ebbero dall' una parte e dall' altra grandi ammassi
» d' acque o diversi mari, che comunicavano sotterra per
» mezzo di un profondo abisso che tutti li univa. La
» Scrittura sembra indicare quest' ordine dando alla massa
» delle acque il nome di *profondo abisso,* ed ai diversi
» ammassi delle acque il nome di *mari,* come quelli che
» eran molti. Da queste due supposizioni, le quali non
» offendono nè la storia nè la fisica, si deducono con
» molta naturalezza tutte le circostanze che noi tro-
» viamo unite nella Scrittura, nella tradizione degli an-
» tichi e nel presente stato del mondo.

» Non inclinando la terra il suo asse sul piano del-
» l' annua sua via, presentava sempre il suo equatore al
» sole; e ad eccezione del mezzo della zona torrida,
» ove il calore era eccessivo, a meno che non vi fosse
» come al presente corretto da un ammasso di vapori,
» tutti gli altri climi godevano di una dolce temperatura.
» Il giorno e la notte erano dappertutto di dodici ore,
» l' aere sempre puro, perpetua la primavera. Senza al-
» cuna diversità di stagioni il sole e la luna non lascia-
» vano di regolare il corso dell' anno con sensibili can-
» giamenti. La terra percorrendo l' annuo suo cerchio
» intorno al sole si trovava successivamente posta sotto
» le dodici costellazioni dello zodiaco. Quand' essa era
» sotto la bilancia vedeva il sole sotto l' ariete; quando
» passava sotto lo scorpione vedeva il sole nel toro. La
» rivoluzione che il sole sembrava fare in un anno, era
» dalla luna realmente terminata di mese in mese; essa
» rinnovava le sue fasi come al presente. In tal guisa i
» due luminari che presiedevano l' uno al giorno, l' al-
» tro alla notte servivano anche di regola alla società
» per determinare la durata dell' anno e delle sue parti.

» Fino al diluvio la terra conservò presso a poco il
» suo primiero vigore e la sua fecondità; non essendo
» cavernosa e screpolata come lo è dopo il diluvio, non

» vi si insinuavano masse d' aria capaci di rarefarvisi e
» di uscirne con fracasso; l' atmosfera era sempre paci-
» fica; un dolce zefiro, cagionato dappertutto dal suc-
» cessivo approssimarsi del sole, cacciava i vapori che
» si sollevavauo dal mare, e gli scioglieva iu rugiade sem-
» pre copiose e sempre uuove. Questi vapori salivano
» in alto dappertutto durante la giornata; dappertutto si
» condensavano e ricadevano uella luuga durata della
» notte per manteuere le piante con uua freschezza ugua-
» le, ed i serbatoi delle foutane e dei fiumi con acque
» sempre nuove. Non essendo l' aria turbata dall' impulso
» dei grandi venti, non v' eran pioggie, nou tempeste,
» non gragnuole, non fulmini; e quantunque tutte que-
» ste meteore abbiano vantaggi relativi all' ordine pre-
» sente della natura, il moudo primitivo non andava sog-
» getto nè a scosse funeste, nè a fenomeni spaventosi.

» Per uua naturale conseguenza di questa uuiforme
» temperatura gli alberi couservavano sempre la lor ver-
» dezza. Essi erano nello stesso tempo coperti di frutta,
» di fiori e di gemme: rallegrando l' uomo con ricolte
» sempre nuove, gli mostravano anticipatameute i prepa-
» rativi di quelle che dovevano venire iu seguito; e l' ab-
» bondauza era somma perchè non era interrotta.

» L' uguale temperatura dell' aria non poteva a meno
» di nou influire sulla vita dell' uomo, che essa rendeva
» più luuga. Una sola cosa deformava la terra; ed era
» la malvagità de' suoi abitanti. Eglino nou si occupavano,
» in mezzo a sì graude abbondauza, che di piaceri e di
» vendetta. Tutta la natura colmandoli di beni, loro dava
» mille motivi di riconosceuza e di pietà; ma essa dava
» loro anche l' occasione ed i mezzi di essere voluttuosi
» e scellerati; la vista di una morte che non doveva
» accadere se non molti secoli dopo, uon turbava nè punto
» nè poco i loro disegni. Essi non erano avvertiti nè
» dal romoreggiare del tuono, nè dal disordine delle
» stagioni, nè da altre salutari afflizioni: essi si davano
» in preda al delitto senza rimorsi e senza misura. Non
» ci voleva meno che nu cangiamento nniversale nella
» natura per arrestare il male. Dio non si conteutò di
» colpire gli abitanti del mondo primitivo, ma colpì an-
» che la terra, e cangiò la disposizione dell' aria e l'or-

» dine delle stagioni. Con questo mezzo egli rendette la
» vita della nuova stirpe degli uomini più breve, più pe-
» nosa e più occupata. Non mise ancora in opera il ri-
» medio necessario per riformare il fondo del cuor del-
» l' uomo; ma pose efficamente gli abitatori della seconda
» terra fuor di stato di portar sì oltre gli effetti della loro
» malvagità, come avevano fatto quelli della prima.

» Con qual mezzo ha potuto operarsi questo terribile
» cangiamento? Una linea scomposta nella natura basta
» a Dio per mutarne la faccia. Egli prese l' asse della
» terra e lo inclinò per poco verso le stelle del nord.
» Quest' interruzione dell' ordine antico parve introdurre
» nuovi cieli ed una nuova terra. Con quest' abbassa-
» mento dell' asse l' equatore si trovò necessariamente un
» po' più basso del sole da una parte, e un po' più alto
» dall' altra. Tutti gli ardori del sole si fecero sentire
» in quel momento in un emisfero, ed il freddo più
» acuto in un altro; da ciò il condensarsi, il dilatarsi,
» e tutti gli urti dell' aria; da ciò i venti tempestosi: l'at-
» mosfera ne fu turbata; essi s' insinuarono tra le acque
» dell' abisso e la vôlta che le copriva; le acque supe-
» riori condensate dall' urto di questi venti si precipita-
» rono come un mare; le cataratte del cielo furono aper-
» te; la terra scossa da un urto universale si infranse
» sotto i piedi de' suoi infami abitanti e si scoscese
» nelle acque sotterranee: i serbatoi del grande abisso fu-
» rono rotti, e le acque si lanciarono in masse proporzio-
» nate al volume delle terre che le cacciavano nell' abbas-
» sarvisi: dal concorso delle acque superiori ed inferiori si
» formò un diluvio universale, ed il globo fu annegato.

Continuazione dello stesso sistema. Come mai si potè formare il diluvio? Stato della terra dopo il diluvio.

» Il sole ed i venti che Dio aveva mandati per sep-
» pellire la terra, gli prestarono poscia il lor ministero
» per iscoprirla; ed essa riapparve al ritirarsi delle ac-
» que. Le une si arrestarono ne' luoghi più bassi, ed
» ove le basi dei gran pezzi di terra si erano appoggiate
» l' una contro l' altra; il resto delle acque risalì nell'at-
» mosfera. Dopo questo tempo inclinando sempre la terra
» il suo asse ventitre gradi verso il settentrione, e pre-
» sentando al raggio diretto del sole i punti di diversa
» distanza dall' equatore, andò soggetta ad apparenze che
» variano tutti i giorni per sei mesi, e si rinnovano al-

» lorquando essa percorre l' altra metà dell' annua sua
» strada. La diversità delle stagioni e le vicende del-
» l' aria necessariamente cagionarono un' alterazione nel
» temperamento dell' uomo e ristrinsero la durata della
» sua vita. I discendenti di Noè si sentirono ancora per al-
» cune generazioni il vigore dei loro padri, finchè il corpo
» umano con successivi indebolimenti prese alla fine una
» forma di temperamento e di durata che si trovò pro-
» porzionata alle impressioni dell' aria; così come i di-
» scendenti di un Prussiano di gran mole trasportato in
» Laponia non mancheranno, dopo alcune generazioni, di
» sentire a poco a poco la impression dominante, e di
» assumere la consistenza uniforme del clima senza can-
» giar di più; e diverranno Laponi. Passiamo ora alle
» altre conseguenze del diluvio, prendendo sempre per
» guida la storia di Mosè e le vestigia che ne riman-
» gono nella natura ».

» Se Dio collo squilibrio dell' asse scosse l' aria e
» sprofondò le parti esterne della terra, quale dovette es-
» sere lo spavento dei figliuoli di Noè alla vista del can-
» giamento succeduto nel lor soggiorno? In vece delle
» valli deliziose e dei colli sempre vestiti di verzura
» che ornavano la terra primiera, essi non iscontravano
» nella Gordiana, ove l' arca erasi fermata, che terreni
» screpolati e scogli a caso qua e là dispersi, secondo
» che la scossa universale li aveva rotti e lanciati nel-
» l' aria. La maggior parte delle montagne erano irte per
» le punte coperte di nevi o nascondevano le loro cime
» in dense nebbie. L' aspetto del cielo non doveva ad
» essi sembrar men nuovo. Il ritorno delle nubi, che erano
» state le prime annunziatrici del diluvio, doveva principal-
» mente rinnovare i lor timori ed agghiacciarli di spavento.

» Ma qual piacevole sorpresa allorquando verso la fine
» del giorno il sole veniva a rompere il velo con cui
» l' aria era stata oscurata, e dipingeva sulle ultime goc-
» cie della nube fuggitiva un arco pieno di maestà e
» composto dei più vivi colori! Quest' obbietto del pari
» nuovo che magnifico, non mostrandosi che alla fine delle
» pioggie o delle tempeste, divenne il segno naturale che
» loro ne annunciava la cessazione; esso fu per gli uo-
» mini un pegno di pace. Gli interpreti della Scrittura

» nella comune persuasione che l' arco-baleno sia antico
» così come la terra, cercano le ragioni per giustificar
» l' uso che Mosè fa di questo fenomeno; ma qui egli
» non ha bisogno di apologia. Sembra che Mosè pre-
» senti l' arco-baleno come un oggetto nuovo. Se l' arco-
» baleno era prima sconosciuto, lo era dunque anco la
» pioggia; e se non v' erano nè pioggia nè tempeste nel
» mondo primitivo, la nostra conghiettura si approssima
» di molto alla verità.

Seguito dello stesso sistema. Vestigia dell' antico stato della terra.

» Se in fatto essa è ben fondata, e se la superficie
» dell' antica terra è stata irregolarmente sprofondata da
» un universale terremoto, si debbono in tutta la natura
» trovar segni di un' opera fatta in due volte, o piutto-
» sto scorgervisi ancora la struttura dell' antica creazione,
» ossia i diversi strati di limo, d' arena, d' argilla e
» d' altre materie stese le une sulle altre con tanta in-
» telligenza ed artificio, ma il tutto alterato, piegato,
» screpolato in molti luoghi, e conservante sempre in
» mezzo a questo disordine le vestigia del cangiamento
» che la divina giustizia vi ha introdotto.

» 1.° Essendo la superficie del globo composta di terre
» friabili e di lunghi strati di pietre, le terre nella bur-
» rasca universale hanno dovuto rotolare alcun poco e
» smuoversi in alcuni luoghi a modo di piramidi, come
» accade a tutte le terre che si lanciano: al contrario le
» masse di pietre piegandosi a stento han dovuto rom-
» persi ed essere in molti luoghi scomposte a pezzi, in
» altri inclinate all' orizzonte, altrove poste in una situa-
» zione parallela secondo la natura e la disposizione delle
» terre che loro servivano di appoggio: quest' avveni-
» mento si trova con esattezza giustificato. Dappertutto
» si scontrano lunghe catene di monti, le più alte delle
» quali non sono che masse di roccie rotte e prive di
» terre verso i lati. Dappertutto si trovano sul pendío
» delle montagne lunghi strati di pietre che ne seguono
» la inclinazione e ne imitano sensibilmente la caduta.
» Queste pietre furono formate prima del diluvio dalle
» correnti d' acqua e dalle sabbie poste parallelamente ed
» a livello. Perchè le veggiamo noi al presente inclinate,
» se non per la ragione che il terreno che le appoggia si
» è inclinato nello scoscendersi? Dappertutto sotto le pia-

» nure gli strati di pietre sono meno inclinati, forse
» perchè ve ne sono molti che il corso delle acque
» ha formati dopo il diluvio, o perchè questi strati si
» trovarono stesi in un terreno orizzontale; ma co-
» munemente il terreno delle pianure stesse va sempre
» abbassandosi a poco a poco infino al fondo del mare,
» come si prova collo scandaglio. Tutte le isole hanno
» verso il centro, o intorno ad esso, un terreno più ele-
» vato, dopo il quale si discende sempre infino al mare,
» in cui prosegue questo pendío continuo; il che è un
» vero carattere di uno scoscendimento. L' Italia intera
» è traversata in questa guisa dall'Apennino, dalle falde
» del quale il terreno si abbassa sempre più infino ai due
» mari vicini. Le Cordeliere fanno lo stesso lungo il Pe-
» rù, le Apache nel Messico, un' altra catena lungo le
» coste del Brasile, e molt' altre simili lungo l'Africa
» e l'Asia.

» 2.° Per una necessaria conseguenza dello stesso av-
» venimento andando sempre le terre in pendío infino al
» punto in cui le basi delle due grandi masse franate
» si rassodarono l' una contro l' altra, le acque rimaste
» sul globo hanno dovuto portarsi nei luoghi più profon-
» di. In questo caso presso i grandi terreni scoperti, che
» noi appelliamo *continenti*, si debbono trovare isole più
» vaste e più frequenti di quello che verso il mezzo dei
» mari, ove havvi il grande scoscendimento; e quest' è
» ciò che facilmente si può verificare colla sola osserva-
» zione del globo terrestre. In tal guisa le isole dell'Ar-
» cipelago sono visibilmente gli avanzi del terreno che
» univa anticamente la Grecia colla Turchia Asiatica. Le
» isole del Mediterraneo sono gli avanzi sensibili delle
» terre che franarono tra l' Europa e la Barberia. Le
» Antille ed il paese dei Caribi sono gli avanzi delle
» terre che univano un tempo le due Americhe.

» 3.° Per una conseguenza ugualmente necessaria dello
» scoscendimento della superficie, gli strati delle antiche
» cave e dei metalli dovettero esser rotti in molti luo-
» ghi, e talvolta attraversati inoltre da materie diverse;
» il che è conforme al racconto di tutti coloro i quali
» hanno visitato le cave e le miniere.

» 4.° Le acque del mare giungendo al piede dei ter-
» reni più inclinati cangiarono di luogo e lasciarono nel
» loro antico soggiorno, abitato da noi al presente, le
» piante marine, i pesci e le conchiglie che noi vi tro-
» viamo con tanta maraviglia.

» 5.° Le terre abitate dai primi uomini e principal-
» mente le montagne hanno, nell' essere smosse, dovuto
» confondersi colle produzioni marine che scontravano
» nella loro caduta. Da ciò è ingenerata quella mi-
» rabile mescolanza che si trova talvolta a sessanta ed
» ottanta piedi di profondità di uno strato di giunchi o
» d' erbe di prati confuso con uno strato di legno petri-
» ficato, talvolta di mattoni, di carboni, di metalli lavo-
» rati; e dappoi si troverà uno strato immenso di con-
» chiglie d' ogni specie, e talvolta di una sola. Spessis-
» sime volte questi grandi strati di conchiglie, che s' av-
» voltolarono le une sulle altre in diverse riprese secondo
» le scosse che le mossero nel diluvio, si sono poscia
» pietrificati perchè vi si introdussero le acque, il fango
» e le arene. Si scorge la prova di quel che noi affer-
» miamo in molti strati di cave vicino a Parigi.

» 6.° Si rinvenne sopra una delle cime delle Alpi più
» alte e più sterili un grossissimo albero rovesciato ed
» egregiamente conservato. Si trovarono sotterra nelle
» isole vicine al settentrione, ove non cresce che un po'
» di muschio, alberi grossissimi e di diverse specie.
» Queste due singolarità così mirabili diventano qui as-
» sai naturali. Que' luoghi sì sterili al presente, non lo
» erano prima del diluvio, perchè la primavera e la fe-
» condità erano universali; se adunque il sole riscaldava
» un tempo le vicinanze stesse del settentrione, bisogna
» necessariamente che l' asse nello scompaginarsi vi ab-
» bia prodotto un novello aspetto meno acconcio a ren-
» derle fertili. Se la cima delle Alpi nutriva un tempo
» grandi alberi, la sterilità di questi scogli è dunque
» l' effetto di uno scoscendimento che la privò delle terre
» che la coprivano.

» 7.° Porrò fine alle prove che concorrono a rendere
» tollerabile la mia congliettura con una osservazione sul-
» l' oggetto più comune e più esposto a tutti gli occhi.
» Si trovano spesso valli sprofondate tra due colline più

» o meno scoscese; si osserva nei due lati di molte di
» queste valli lo stesso numero di strati, le stesse ma-
» terie, la stessa grossezza, e generalmente parlando la
» stessa disposizione da una parte e dall' altra; lo stesso
» ordine di strati si trova anche in terra sotto la valle;
» per cui è quasi evidente che la valle sprofondata è una
» frattura ed una interruzione di questi strati che for-
» mavano altre volte un tutto seguito ».

Riflessioni sugli esposti sistemi.

Ecco i principali sistemi da noi conosciuti per ispiegare fisicamente il modo con cui ha potuto formarsi il diluvio universale. Tutti questi sistemi vanno quasi a finire in quello esposto da Tomaso Burnet nella sua *Teoria sacra della terra*. Essi suppongono che prima del diluvio la superficie della terra fosse molto più unita di quello che lo sia al presente; che sotto di essa sussistessero immensi serbatoi d' acqua che ne uscirono per inondarla, allorquando questa superficie o vasta corteccia si ruppe e si scoscese.

Burnet e Whiston suppongono che innanzi al diluvio la terra fosse perfettamente unita o piana senza valli, senza monti, senza mari, senza fiumi, e che tutte le acque dell' abisso fossero chiuse sotto un' ampia crosta che le copriva; ma l' autore dello *Spettacolo della Natura*, sempre attaccato a Mosè, vuol che prima del diluvio la terra avesse mari, fiumi e monti. In fatto Mosè li suppone, e parla del Tigri e dell' Eufrate, del Phison e del Gehon, dell'Assiria, dell' Eden, di Hevilah ec. come di fiumi e di paesi conosciuti. Egli dice che l' acqua del diluvio superò di quindici cubiti le più alte montagne del mondo; che l' arca si arrestò sui monti Ararat; che al principio del mondo le acque che coprivano tutta la superficie della terra si accumularono e si posero a livello nelle profondità o concavità che l' ineguaglianza della superficie della terra lasciava vuote, e che allora l' arido elemento apparve nudo e scoperto.

L' autore di cui abbiamo riferito il sistema confessa che le acque superiori unite, condensate ed ingrossate bastarono colle acque inferiori dei mari, degli abissi, dei serbatoi sotterranei, dei fiumi e delle fonti per inondare la terra all' altezza che ci dice il sacro testo. Ma in qualunque maniera ciò si spieghi, bisogna sempre confessare

che il miracolo del diluvio universale è uno de' più grandi effetti della onnipotenza di Dio. La maraviglia consiste principalmente nella condensazione delle acque superiori, nell' aprimento degli abissi e nella rottura di quella vasta superficie che copriva le acque inferiori; il tutto al tempo preciso, nella maniera e nell' istante in cui Dio l'avea preordinato colla sua possanza, e come lo aveva predetto a Noè centoventi anni prima.

Obbiezioni sulla universalità del diluvio

Restano ancora alcune obbiezioni da sciogliere, cioè come siasi potuto trasferire all' arca di Noè una certa quantità di tutti gli animali che erano sulla terra; giacchè sappiamo esistere animali che vivono solamente in certi paesi e non possono vivere in altri. Come mai, per esempio, gli animali, gli uccelli ed i rettili proprii dell'America, dell'Africa e dell' Europa hanno potuto andar nella Mesopotamia, ove noi supponiamo colla maggior parte degli scrittori che l'arca sia stata costruita? Come mai, per recarne un esempio, l' *ignavus*, che si riguarda come un animale particolare all'America, e che non potrebbe fare una lega in venti anni, avrebbe potuto passare i mari e giungere durante il corso di tutta la sua vita presso Noè, che fabbricava l' arca in distanza di più di tremila leghe dal nativo luogo di lui per essere introdotto nell' arca cogli altri animali?

Si può rispondere, che avendo Dio al principio creata una copia d' animali di tutte le specie, li condusse tutti ad Adamo, affinchè loro imponesse i nomi che a ciascun di essi si addicono e che notano alcune delle principali loro proprietà (1): ciò supposto, eranvi ancora ai tempi di Noè nella Mesopotamia e nei dintorni animali di tutte le specie, e probabilmente non si erano ancora sparsi in tutte le parti del mondo, ove si trasferirono dappoi o da sè medesimi, o cacciati dagli uomini, o portati da qualche altro accidente. Quanto agli animali che si credono proprii di certi paesi e che si suppone non poter vivere sotto altri climi, è probabilissimo che ciò non provenga che dall' abitudine che essi hanno contratta coll' andar del tempo; e che insensibilmente e a poco a poco quelli che sono avvezzi a vivere nei paesi

(1) *Genes.* II. 19. 20.

caldi fossero condotti nei freddi, e reciprocamente gli uni e gli altri potessero vivere nelle regioni fredde così come nelle calde. Tal cosa si può notare negli uomini stessi, che essendo stati originariamente creati in regioni temperate, si sono sparsi dappoi in paesi straordinariamente freddi o caldi, e vi si sono talmente abituati, che non potrebbero più vivere senza grave incomodo in un paese sottoposto ad altro clima. Finalmente avendoci la Scrittura assicurati che per ordine di Dio entrò nell' arca un certo numero d' animali d' ogni specie, e non ispiegandoci essa il modo con cui vi si portarono, è temerario divisamento ed inutile il volere scandagliare le vie di Dio e formare difficoltà sopra una materia che non ci è nota.

Si oppone anco, che essendo stata la terra sommersa durante un anno, la maggior parte delle piante, dei semi e degli alberi sarebbero stati corrotti ed imputriditi sotto le acque; e siccome noi non leggiamo che Dio ne abbia creati di nuovi, si pretende di conchiudere che il diluvio non fu universale, e che furono conservate le piante degli altri paesi ai quali non si estese il diluvio.

Si risponde 1.° che per vero dire Noè rimase nell' arca durante un anno, ma che il diluvio non coprì la terra per sì lungo tempo. Mosè dice che le acque cominciarono a diminuire dopo centocinquanta giorni, e che l' arca si posò sulle montagne dell'Armenia (1) nel ventesimosettimo giorno del settimo mese; onde è ben lontano che la terra sia stata sepolta sotto le acque per un intero anno.

2.° Le pioggie straordinarie, le acque dei fiumi, dei laghi e delle fonti mescolate a quelle del mare in occasione del diluvio rendettero queste ultime meno salse e meno acri di quello che nol fossero prima, e per conseguenza meno pericolose per le piante, per le radici e per gli alberi.

3.° È certo che le piante per la maggior parte crescono molto meglio nei terreni acquosi che negli altri. Si fece l' esperienza di far germogliare le sementi nell' acqua pura ponendole sul semplice cotone senza alcuna

(1) *Genes.* VIII. 3. 4.

terra. Nel mare istesso si veggono piante che vi crescono e che vi vegetano: *Nascuntur et in mari frutices arboresque: minores in nostro; Rubrum enim et totius Orientis Oceanus refertus est sylvis* (1).

4.° Gli alberi radicati possono durare per lunghissimo tempo sotto le acque al pari delle sementi coperte di terra o di fango: ne abbiamo mille sperienze. Ci ha luogo a credere che Noè abbia conservato nell' arca le sementi di quasi tutte le erbe, delle quali all' uscire dall' arca si servì per popolarne ancora la terra; ma non è necessario il ricorrere a questo spediente. La natura ha infiniti mezzi per la riproduzione delle piante e degli alberi, che non si riproducono soltanto colle sementi, ma anche coi talli ed in molte altre maniere. Le sementi rotte ed imputridite ne producono di nuove; gli sterchi degli animali conservano spesso i germi delle sementi che furono macerate e digerite dal loro stomaco; e terre cavate da luoghi profondi, e poscia esposte all' aria, producono piante che non vi si erano mai seminate. I mezzi della natura sono sconosciuti ed infiniti, ed ogni giorno vi si scoprono segreti che tutta l' attenzione e la diligenza degli antichi non avevano potuto scoprire. Così nulla impedisce che non si creda alla universalità del diluvio, come è notato in Mosè; ed il diluvio particolare non porta seco minori difficoltà dell' universale.

Onde si accresca autorità alle ragioni addotte in questa dissertazione per istabilire la universalità del diluvio, vi aggiungeremo la testimonianza dei più dotti geologi moderni. Il seguente passo è cavato dal discorso preliminare delle Ricerche sulle ossa fossili dei quadrupedi del signor Cuvier.

» Io son d' avviso, dice egli, coi signori de Luc e » Dolomieu, che se ci ha qualche cosa di provato in geo» logia, è questa verità: che la superficie del nostro » globo rimase soggetta ad una grande e subitanea rivolu» zione, la cui data non può risalire molto al di là di » cinque o di sei mila anni; che questa rivoluzione ha

(1) *Plin. l.* XIII. c. 25.

» inabissati e fatti sparire i paesi abitati prima dagli uo-
» mini e dalle specie d' animali che ora sono le più co-
» nosciute; che al contrario essa ha disseccato il fondo
» dell' ultimo mare e ne ha formati i paesi che ora si
» abitano; che dopo questa rivoluzione il piccolo numero
» degli individui che da essa uscirono salvi, si sono pro-
» pagati sui terreni di fresco disseccati; e che per con-
» seguenza dopo quest' epoca solamente le nostre società
» ripigliarono un andamento progressivo, formarono sta-
» bilimenti, innalzarono monumenti, raccolsero fatti na-
» turali e combinarono sistemi scientifici ».

DISSERTAZIONE

SULLA DIVISIONE

DEI DISCENDENTI DI NOÈ (*)

Osservazioni preliminari.

Non si possono avere che conghietture sul paese della maggior parte dei discendenti di Noè, de' quali Mosè ci ha data la enumerazione. Non bisogna qui aspettarci prove inconcusse; ma starcene conviene contenti se possiamo mostrare ad un dipresso la situazione dei luoghi, e se intorno a ciò proponiamo ipotesi che sieno probabili e che si possano sostenere.

Mosè non ha sempre posto il nome proprio di colui che pel primo ha popolato il paese di cui egli parla, ma solo il nome che fu apposto al paese od alla nazione che lo ha abitato. Così l' Egitto fu appellato *Misraim* o piuttosto *Mitsrajim*, מצרים, da un nome plurale (1) che non può convenire che ai popoli del paese che fu popolato da uno dei figliuoli di Cham. Questo figliuolo appellavasi forse *Metser*, מצר. Si può dire ugualmente dei *Dodanim*, *Cethim*, in ebraico *Chitthim*, כתים, *Ludim*, *Chasluim*, in ebraico *Casluchim*, כסלחים, *Nephthuim*, in ebraico *Naphtuchim*, נפתחים, e di molti altri che non sembrano nomi proprii di un uomo, poichè sono plurali.

Molti di questi nomi antichi sono sommamente alterati, e spesso in siffatta guisa cangiati, che appena ne restano alcune deboli orme anche negli stessi antichi autori. Non

* La sostanza di questa dissertazione è tratta dal Commentario del p. Calmet sul cap. x della Genesi.

(1) La terminazione *im*, ים, è in ebraico il segno del plurale mascolino.

dee pertanto dispiacere se talvolta noi proponiamo conghietture le quali potrebbero sembrare un po' ardite. Quelli che studiarono queste materie sentiranno la forza di un argomento che colpir non potrebbe le persone per nulla abituate a questa sorta di studii, in cui occupano il luogo principale la etimologia, l'analogia ed un certo gusto di critica.

Quantunque si dica ordinariamente che Sem ebbe per retaggio l'Asia, Japhet l'Europa e Cham l'Africa, pure non bisogna prender ciò in una maniera così precisa, che strettamente parlando si cerchino i discendenti di questi tre figliuoli di Noè nei soli confini di questa divisione. È certo che molti figli di Japhet e di Cham abitarono nell'Asia; e forse le prime famiglie di Sem, di Cham e di Japhet, che vi si trovarono abituate prima della costruzione della torre di Babele, non abbandonarono quel vasto paese. Esse si divisero soltanto dopo quell'epoca in diverse colonie che si sparsero nell'Africa e nell'Europa a misura che le famiglie si moltiplicarono; in guisa che la dispersione delle genti accaduta dopo la confusione di Babele non si eseguì che a poco a poco ed in un assai lungo spazio di tempo.

Il metodo che noi abbiamo seguito è quello di cercare negli antichi geografi nomi approssimativi a quelli che sono notati in Mosè, di consultare la tradizione degli antichi, e di esaminare i nomi delle provincie, delle città, delle montagne, dei fiumi di un paese per trovarvi vestigia del nome di colui che si cerca; e quando noi abbiamo scontrato qualcheduno di una famiglia in un luogo, abbiamo ammesso ordinariamente per regola di cercare gli altri della stessa famiglia nei dintorni, non essendo credibile che si sieno a prima giunta spedite colonie in paesi molto lontani.

Avendo Mosè divisato di raccogliere sotto un solo punto di vista tutto ciò che riguarda la divisione dei discendenti di Noè, egli non ha potuto conservare l'ordine dei tempi. Si vide obbligato talvolta a parlare anticipatamente di alcuni fatti e di alcune colonie, le quali non vennero che lungo tempo dopo la confusione accaduta in Babele. E siccome egli scriveva principalmente per gli Ebrei, così spinge la genealogia di Sem per parte di Heber più lungi

di quella degli altri patriarchi. Egli si estende anche su quella di Chus, figliuolo di Cham, perchè Nemrod suo figlio aveva fondato il regno dell'Assiria, che era considerabile ai tempi di Mosè. Di alcuni altri non nota la genealogia, per esempio quella di *Phut* figliuolo di Cham, perchè apparentemente o egli morì senza figliuoli, o la sua famiglia si confuse con qualche altra, o fu meno distinta.

Divisione dei tre figliuoli di Noè, Sem, Cham e Japheth.

Noè ebbe tre figliuoli, *Sem, Cham* e *Japheth* (1). Si legge in Cedreno ed in Eusebio (2) che Noè secondo l'ordine ricevuto da Dio divise tutta la terra a' suoi tre figliuoli; che diede tutto l'Oriente a Sem, l'Africa intera a Cham, e tutta l'Europa colle isole e colle parti settentrionali dell'Asia a Japheth. Noi non sappiamo d'onde questi autori abbiano cavate siffatte notizie; ma si scorge da Filastrio che i suoi contemporanei (3) erano così persuasi della verità di questa divisione, che si riguardavano come eretici coloro i quali ne dubitavano. Ed appare da Mosè che la divisione dei figliuoli di Noè fu tale ad un dipresso quale qui l'abbiamo notata. *Sem* (4) ebbe l'Asia cominciando dall' Eufrate tirando verso l'oriente infino all' Oceano Indiano. Oltre a ciò i suoi discendenti occuparono una parte della Siria ed una parte dell'Arabia all' occidente dell'Eufrate. *Cham* ottenne l'Africa intera, una parte della Siria e dell'Arabia, ed ebbe anche qualche possesso tra il Tigri e l'Eufrate ove regnò Nemrod. *Japheth* od i suoi discendenti popolarono tutta l'Europa, e possedettero tutte le isole del Mediterraneo tanto quelle dell' Europa quanto quelle dell'Asia, ed ottennero tutta l'Asia-Minore. È un' antica tradizione degli Orientali, che i discendenti di lui possedettero e popolarono i paesi settentrionali dopo il Tigri. La continuazione mostrerà come ciò sia conforme al nostro sistema. Gli Sciti ed i popoli settentrionali passarono sempre per antichissimi. Giustino (5) dimostra che essi disputavano dell' antichità cogli Egizii, e riferisce alcune prove le quali fa-

(1) *Gen.* x. 1. Si scrive abusivamente *Japhet* senza *h* alla fine; mentre nei migliori e più antichi manoscritti della Volgata si legge *Japheth*. — (2) *Euseb. Chron. in Thesauro temporum, p.* 10. — (3) *Philast. de Hæres. c.* 70. — (4) Vedi la carta della divisione dei figliuoli di Noè, disposta secondo il sistema del p. Calmet, dal signor Robert geografo ordinario del Re. — (5) *Justin. l.* 2.

vorivano le loro pretese. Noi crediamo che le regioni settentrionali sieno state ben presto popolate. Le varie invasioni degli Sciti nell'Asia provano la loro antichità e la loro grande possanza nei tempi in cui i Greci erano appena conosciuti.

ARTICOLO PRIMO.

Divisione dei discendenti di Japheth.

Divisione di Gomer, primogenito di Japheth.

Mosè dice e ripete molte volte che i figliuoli di Noè furono *Sem*, *Cham* e *Japheth*; ma quando egli viene a notare la lor posterità, comincia da quella di *Japheth*, che giusta i ragionamenti di alcuni è il primogenito. Si credette anche di scorgerne la prova in un testo di cui altrove parleremo. Ma la serie dei fatti sembra piuttosto persuaderci che se Japheth si presenta nel primo grado in questa enumerazione, ciò addiviene perchè furono i suoi figliuoli che primi si separarono dai loro fratelli. Noi torneremo a trattar quest' argomento nella spiegazione del testo. Cominciamo adunque dalla posterità di Japheth, posciachè essa è la prima che Mosè ci presenti.

Japheth ebbe per lo meno sette figliuoli: *Gomer*, *Magog*, *Madaï*, *Javan*, *Thubal*, *Mosoch* e *Thiras* (1). Sono discordi le opinioni sul paese di *Gomer* (2): molti popoli pretendono di averlo per padre, Giuseppe crede che Gomer popolasse la Galazia: gli antichi popoli di questa provincia si appellavano *Gomari* prima che i Galati se ne fossero insignoriti. Il traduttore arabo dà Gomer per padre dei Turchi: Ezechiele (3) può favorire il sentimento di lui, posciachè egli congiunge Gomer a Thogorma, e colloca questi popoli dalla parte del settentrione. Il Caldeo mette Gomer nell'Africa; ma noi non possiamo seguire la sua sentenza. Bochart lo colloca nella Frigia, perchè in greco il nome di *Frigia* ha presso a poco il medesimo significato che *Gomer* in ebraico ed in siriaco; nei quali idiomi esso significa un carbone. Lasciamo ai dotti la cura di giudicare della forza di questa prova. Su questo fondamento nondimeno quel dotto uomo pone la Frigia come un punto fisso per istabilire nelle provincie vicine gli altri discendenti di Japheth.

(1) *Genes.* x. 2. — (2) גמר, *Gomer*. — (3) *Ezech.* xxxviii. 6.

Alcuni (1) hanno preteso di far discendere i Galli da Gomer: il che può essere benissimo interpretato, dicendo che i Galli sono discesi dai Cimbri e dai Germani, che sembrano essere i figliuoli immediati di Gomer. Dal nome di *Gomer* si può agevolmente derivare *German* o *Cimmer* o *Cimber*. Strabone (2) sembra credere che i Cimmerii, antichi abitatori della Chersoneso-Taurica, sieno discesi dai Cimbri; ma si potrebbe dire il contrario con una uguale certezza; ed è assai credibile che tutti questi popoli vengano dalla stessa origine e siano usciti da Gomer.

Divisione di Ascenez, primogenito di Gomer.

Gomer, figliuolo di Japheth, ebbe tre figliuoli: *Ascenez*, *Riphath* e *Thogorma* (3). Il primo dei tre figliuoli di Gomer, nomato *Aščhenaz* nell' ebraico (4), popolò l'Asia, secondo gli interpreti caldei, i quali traslatano il nome di Aščhenaz con quello di Abiadene in Geremia (5). Giuseppe mette i *Regiani* o *Regini* come i discendenti di Aščhenaz; l'Arabo, gli Schiavoni e la cronica d'Alessandria, *Mazice*. Si crede dalla maggior parte che Aščhenaz popolasse la Bitinia. Vi si trovano un lago, un fiume ed un golfo col nome d'*Ascanio*. Bochart si dichiara per l'Ascania, provincia della Frigia Minore ove si scorgono la città e le isole Ascanie.

Quest' autore crede che i Frigi, cioè, come egli pensa, i discendenti di Gomer, possedessero tutti i paesi che sono sulla Propontide e quelli che furono dappoi occupati dai Missii e dai Tini, *Thyni*; che Aščhenaz figliuolo di Gomer conducesse colonie sulle rive meridionali del Ponto-Eusino fino alla provincia del Ponto; e che da ciò sia venuto il nome di *Pontus Axenus* o *Pontus Ascenez*, che si cangiò dappoi in *Pontus Euxinus* per evitare il cattivo significato della parola *Axenos*, che in greco vuol dire nemico dell' ospitalità. Alcuni autori (6) affermarono che il nome di *Axenos* fu apposto a questo mare per la crudeltà degli Sciti, i quali, come si narra, facevano morire tutti coloro che approdavano alle loro coste, e si nutrivano della loro carne. Ma Strabone giustifica bastevolmente gli Sciti da questa taccia. Il Bochart

(1) Pezron, Antichità dei Galli. — (2) *Strab. lib.* VII. — (3) *Genes.* X. 3. — (4) אשכנז, *Aščhenaz.* — (5) *Jerem.* LI. 27. — (6) *Diodor. l.* IV, *et Apollod. ap. Strab. l.* VII.

tenta di provare ciò che egli ha detto del paese di Ascenez col passo di Geremia (1), in cui questo profeta notando i popoli che debbono aiutar Ciro a soggiogar Babilonia, vi mette espressamente *Ararat, Menni* ed *Ascenez*. Egli mostra con Senofonte che Ciro conquistò la Frigia posta sull' Ellesponto, e che ne trasse molta gente, colla quale rafforzò il suo esercito.

Sarebbe da desiderarsi che il Bochart avesse ben provato ciò che egli afferma, e che è il fondamento del suo sistema, cioè che i Frigi abbiano posseduto tutte le coste della Propontide e del Ponto-Eusino fino alla provincia del Ponto, e che Ascenez abbia condotto le colonie in tutti questi luoghi; giacchè se ciò non è sicuro, e se siamo ridotti a limitare il paese di Ascenez all'Ascania nella Frigia Minore, od ai dintorni del fiume Ascanio nella Bitinia, sarà difficile il persuaderci che un piccolo fiume che cade nella Propontide, che un lago ed una città molto distanti dal mare abbiano potuto dare il proprio nome a quella vasta estensione di mare conosciuta sotto il nome di *Ponto-Eusino*.

Tentiamo di scoprire il vero ed antico paese di Ascenez. Apollodoro citato da Strabone (2) pretende, sull' autorità di Xanto, che i Frigi non venissero dall'Ascania e dalla Berecinzia se non dopo la guerra di Troia. Apollodoro sosteneva che Omero aveva parlato dell' antico paese d'Ascania allorquando egli aveva detto (3) che *Forco ed Ascanio condussero i Frigi in soccorso dei Troiani da lontanissimo paese, cioè dall'Ascania.* Se questo poeta avesse voluto parlare dei Frigi dell'Asia-Minore, egli non si sarebbe espresso in questo modo, poichè l'Ascania era sì vicina alla Troade.

Strabone rigetta questo sentimento di Apollodoro, e mostra, col mezzo di Omero, che al tempo della guerra di Troia erano i Frigi nell'Asia-Minore sul fiume Sangaro; ma non nega che vi fosse una provincia d'Ascania più lontana dall'Asia, da cui Forco ed Ascanio condussero soccorsi ai Troiani. In quest' antica Ascania noi col-

(1) *Jerem.* LI. 27. — (2) *Strab. l.* XIV. *p.* 467. *edit. Basil.* 1523. — (3) *Homer. Iliad.* II. *v.* 862:

Φόρκυς αὖ Φρύγας ἦγε καὶ Ἀσκάνιος θεοειδὴς
Τῆλ' ἐξ Ἀσκανίης. . . . .

lochiamo Ascenez. Si scorge da Omero [1] che vennero soccorsi ai Troiani dalle provincie dell'Asia assai remote, da oltremare e dalla Tracia; onde noi possiamo cercare l'Ascania nelle vicinanze della Tracia e dei Calibi di cui parla questo stesso poeta. Ora si trova nella Sarmazia, sulla imboccatura del Boristene nel Ponto Eusino a ponente di questo fiume, una città appellata *Akzacow*, che Mercatore crede essere la stessa che l'antica *Axiaces* notata da Plinio nella Sarmazia Europea. Strabone e Tolomeo parlano di un fiume nomato *Axiaces* che cade nel Ponto Eusino presso la città dello stesso nome; e Strabone [2] mette un altro fiume dello stesso nome del primo nella Sarmazia Europea, il quale però ha la sua foce nelle Paludi Meotidi. Noi non osiamo assicurare che questo paese sia l'antica Ascania, nè che il paese bagnato dal Boristene sia la Berecinzia di cui parla Xanto il Lidio, e che i Bastarni sieno gli antichi Berecinzii; ma si trova in questo tanta probabilità quanta in ciò che ci si dice delle colonie d'Ascenez sulle coste del Ponto Eusino, e dell'origine del nome *Axenus* dato a questo mare. S. Isidoro mette al par di noi *Ascenez* nella Sarmazia.

Il testo di Geremia, che colloca *Ascenez* con *Menni* e con *Ararat*, potrebbe far conghietturare che la *Sacagene*, eccellente provincia dell'Armenia, che come pare è la stessa della *Sacasene*, abbia desunto il suo nome da *Ascenez*. *Menni* ed *Ararat* sono nell'Armenia. La *Sacagene* è una provincia conquistata dagli Sciti. Al tempo di Ciro, e fors' anche al tempo della guerra di Troia, *Ascenez* poteva esser passato dalla Sarmazia nell'Armenia, e di là nell'Asia Minore. Tra i nomi di *Ascenez* e *Sanganes* o *Sacagenes* è poca diversità. Erodoto [3] parla di un popolo della Scizia, nomato *Sygines*, famoso pel suo commercio e per la sua estensione: esso era stanziato presso a poco nel luogo in cui collochiamo Ascenez. Ma Plinio [4] dice qualche cosa ancora di più, posciachè colloca gli Ascanti, *Ascantices*, nei dintorni del Tanai e della Palude Meotide; il che concorda con Geremia che mette *Ascenez* con *Menni* e con *Ararat*. To-

(1) *Homer. Iliad.* II. — (2) *Strab. l.* XI. — (3) *Herodot. lib.* V. — (4) *Plin. l.* VI. *c.* 7.

lomeo parla anche degli *Ascatanci* e delle montagne dello stesso nome nella Scizia al di qua del monte Imaus.

Divisione di Riphat, secondogenito di Gomer.

Riphat (1), secondogenito di Gomer, è appellato *Diphath* (2) nell' ebraico dei Paralipomeni. La somiglianza del *resch* e del *daleth* nell' ebraico alfabeto, ר ד, diede occasione a questa varietà. L'Arabo ed il Caldeo, secondo il giudizio del Bochart, hanno inteso sotto questo nome la Francia. Eusebio lo intende dei Sauromati; la cronica d'Alessandria, dei Garamanti; Giuseppe, dei Paflagonii. Il Bochart, seguíto da molti moderni, è del sentimento di Giuseppe. Pomponio Mela (3) assicura che anticamente i Paflagonii erano appellati *Riphatæi* o *Riphaces*. Si scorge nella Bitinia, provincia vicina alla Paflagonia, il fiume *Rhæbas* o *Rhebee*, d' onde viene il nome dei popoli Rebanti e del distretto dello stesso nome. Ecco ciò che si dice in favore della Paflagonia, o piuttosto della Bitinia; il che al certo non è gran fatto convincente.

Ci piace piuttosto seguir coloro che stanno pei monti Rifei, che il Bochart sostiene non essere mai esistiti. Tutti i geografi antichi e la maggior parte dei moderni li riconoscono e li pongono nella Moscovia verso i fiumi Obdora ed Oby nella provincia di Petzora sulle frontiere dell'Asia e della Tartaria-Deserta. Si estendon essi dallo stretto del mar Bianco fino al fiume Oby. Si nominano *i monti d' Oby, od i monti Stolp*. Plinio colloca i monti Rifei al di là delle solitudini della Sarmazia; e dice che i popoli nomati *Rimfei* si estendono fino a queste montagne. La posizione di Plinio molto si avvicina a quella dei nostri geografi. Tolomeo li mette più lontani dalle Paludi Meotidi verso il settentrione. Egli nota la sorgente del Tanai da una parte dei monti Rifei, e quella del Chursinio dall' altra. Virgilio (4) mette i monti Rifei nel fondo del settentrione

Talis hyperboreo septem subjecta trioni,
Gens effræna virûm riphæo tunditur euro.

Divisione di Thogorma terzogenito di Gomer.

Giuseppe e s. Girolamo hanno creduto che *Thogorma* (5), terzogenito di Gomer, fosse il padre dei Frigi. Teodoreto, s. Isidoro di Siviglia ed Eusebio intendono

(1) ריפת. *Riphat.* — (2) 1.*Paral.* I. 6. דיפת, *Diphat.* — (3) *Mela, lib.* I. — (4) *Virgil. Georgic.* III. — (5) תוגרמה, *Thogorma.*

per *Thogorma* l'Armenia. L' interprete caldeo (1) ed i Talmudisti (2) lo intendono per l'Allemagna. Il parafraste gerosolimitano invece di *Thogorma* mette la Barberia; ed il Bochart crede che con questo termine egli intenda la Frigia; mostrando con molti passi citati in Turnebo (3) che *barbaricum* è spesso adoperato dagli scrittori latini per *phrygium*; ma qui si tratta di un autore caldeo e non di un latino. La parafrasi arabica spiega *Thogorma* colla Georgia parte dell' Iberia. La cronaca d'Alessandria mette i Boradi, popoli della Scizia, di cui parla nella sua Epistola Canonica s. Gregorio Taumaturgo. Molti moderni son d' avviso che sia la Turcomania nella Tartaria e nella Scizia. Ezechiele (4) nota i Thogormiani al settentrione della Giudea, e dice che essi conducevano a Tiro cavalli e muli. Il Bochart si appoggia molto su questo per mostrare che Thogorma nota la Cappadocia, celebre pe' suoi eccellenti cavalli e pe' suoi asini. Egli si fonda anche sul nome *Trocmi* o *Trogmi* dato ad alcuni Galli, i quali sotto la condotta di un certo Trocmo vennero a stabilirsi sui confini del Ponto e della Cappadocia (5). Ma questo è assai lontano dal nome di *Thogorma*, e dal tempo di Mosè, nè si può provare che tutta la nazione dei Cappadoci, ed anche una parte considerabile, abbia portato un nome approssimativo a *Thogorma*.

Ecco le ragioni che ci fanno inclinare dalla parte di coloro che spiegano *Thogorma* per la Turcomania, e pei Sauromati, o pei popoli appellati *Turcæ* in Plinio (6) e posti nella Sarmazia Asiatica: 1.° Il nome di *Thogorma* e quello di *Turcomania* hanno una relazione sensibile. 2.° Si legge in Erodoto (7) che gli Sciti raccontavano la loro origine in questo modo: Targitao, che aveva per padre Giove e per madre la figlinola di Boristene, ebbe tre figli, Lipoxai, Arpoxai e Colaxai, da cui sono venuti tutti gli Sciti: aggiungevano che dopo Targitao infino all' ingresso di Dario figliuolo di Istaspe nella Scizia non v' aveano più di mille anni. Questo Targitao potrebbe essere Thogorma figliuolo di Gomer, del

(1) *In Ezech.* XXXVIII. — (2) *Talmud, Traité* Yoma, *fol.* 10 *recto.* — (3) *Advers. l.* v. c. 15 *et l.* IX. c. 18. — (4) *Ezech.* XXVII. 14. *et* XXXVIII. 6. — (5) *Strab. l.* XII. — (6) *Plin. l.* VI. c. 7. *et Mela. lib.* I. c. 21. — (7) *Herodot. l.* IV. c. 5.

quale qui parliamo. Dopo il nascimento di Thogorma, quando noi nol facessimo nascere che trecento anni dopo il diluvio, infino a Dario figliuolo di Istaspe vi sono ben più di mille anni; ma gli Sciti non guardavan così pel minuto; ed è un argomento della loro ignoranza che non si prendessero che mille anni d'antichità, quantunque si spacciassero pei più antichi popoli del mondo (1). 3.° Si veggono presso la Chersoneso-Taurica i *Torrecadi* (2) e le città di *Trecana* e *Tamiraca*. Anche al presente si conosce *Temroc* e *Trimicia* nella Circassia. Si trovano anche alcuni popoli appellati *Chorasmini* (3) discesi dagli Sciti. La Turcomania od il Turkestan è posto da molti autori tra la Gran Tartaria al settentrione e l'impero del Mogol al mezzogiorno. Vero è che alcuni sostengono non essere quivi la Turcomania, e che bisogna prenderla nella Grande-Armenia che si estende tra la Georgia al settentrione, l'Asia-Minore all'occidente, la Persia all'oriente ed il Diarbech al mezzogiorno. Ma quasi tutti gli autori concordano nel dire che i Turchi sono Sciti d'origine; e ciò basta per giustificare quel che noi qui pretendiamo, che Thogorma sia vissuto nella Scizia o nella Sarmazia. 4.° Il nome di *Sauromati* si approssima molto a quello di *Thogorma*, quando si pronuncii *Tauromati* giusta il dialetto caldeo. Plinio (4) colloca alcuni Sauromati dietro al monte Caucaso e nei dintorni delle foci del Tanai. Si vede da Strabone (5) che gli antichi appellavano *Sauromati*, *Iperborei* ed *Arimaspi* quelli fra gli Sciti che dimoravano al disopra del Ponto Eusino, del Danubio e dell'Adria; il che concorda con quel che dice Plinio (6), che il nome degli Sciti, dei Sarmati e dei Sauromati è passato infino ai Germani. Noi abbiamo sopra notato che il Caldeo ed i Talmudisti interpretano *Thogorma* dell'Alemagna.

Divisione di Magog secondogenito di Japheth.

Il secondogenito di Japheth fu *Magog* (7). Giuseppe, Teodoreto, Eustazio, s. Girolamo e molti moderni hanno creduto che Magog fosse il padre degli Sciti. Il traduttore arabo lo fa padre dei Tartari; ma siccome si comprendono molti popoli sotto il nome di Sciti e di

(1) *Justin. l.* II. *c.* I. — (2) *Apud Ptolom. tab.* 8. *Europæ.* — (3) *Strab. l.* XI. — (4) *Plin. lib.* VI. *c.* 5 *et* 7. — (5) *Strab. l.* XI. — (6) *Plin. l.* IV. — (7) מגוג, *Magog.*

Tartari, così sarebbe a desiderarsi che questi autori avessero notato più positivamente quale distretto o della Tartaria o della Scizia stato sia da Magog popolato. I Greci hanno dato il nome di *Sciti*[1] a tutti i popoli che erano al settentrione del Ponto-Ensino, e che abitavano non solo la Grande e la Piccola Tartaria, ma anche le vaste provincie che giacciono lungo il Danubio ed il Niester. Eglino sotto il nome di *Sciti* compresero i Geti, i Goti, i Sarmati, gl' Iperborei, gli Arimaspi, i Saci, i Messageti, ed un gran numero di altri di cui si trovano i nomi in Plinio e negli antichi geografi. È però vero che gli *Sciti* propriamente detti non sono oriundi da questi paesi conosciuti sotto il nome di *Scizia*. Il padre Calmet dimostra con chiare prove che gli Sciti discesero da Chus figliuolo di Cham, e che la loro prima dimora fu sull'Arasse [2].

Per riguardo ai discendenti di Gog e di Magog se ne può stabilir l' origine nella Gran-Tartaria; e questo sentimento è comunissimo presso i commentatori. Si trova nella Tartaria un gran numero di vestigia di Gog e Magog nei nomi delle provincie, delle città e degli uomini, ed è una tradizione costante fra questa nazione che essi vengano da Gog e da Magog. Marco Polo, veneziano [3], che ha viaggiato molto in questo paese, vi ha notate le provincie di Gog e di Magog appellate *Lug* e *Munguq*. Vi nota anche le provincie di *Cangigu* e di *Gingui*, le città di *Gingui* e di *Cugui*, di *Corgangui* e di *Caigui*. I Tartari si nomavano anticamente *Mogli*; e si scorgono nello stesso autore i nomi di *Gogaca* favorito del gran kan, e di *Gohagaday* terzogenito del kan Hoceota.

Il Bochart è assai lontano dal nostro sentimento allorquando egli colloca il paese di Gog nei dintorni del Caucaso. Egli deriva il nome di questa famosa montagna da *Gog-Chasan* [4], cioè fortezza di Gog; e pretende che il Prometeo della favola legato al Caucaso da Giove, altri non sia che lo stesso Gog. Si conosce nell' Iberia, che giace al mezzogiorno del Caucaso, la *Gogarena* ed

(1) *Strab. l.* XI. — (2) Vedi il Commentario del p. Calmet sulla Genesi, II. 13., o la *Dissertazione sul Paradiso terrestre.* (3) *Paul. Venet. lib.* I. c. 64. *et lib.* XI. c. 46. 49. 66. 72. — (4) גוג חסן *Gog-chasan.*

anche al presente la provincia di *Guagueti*, che vengono sicuramente dal nome di *Gog*. Ezechiele (1) sembra affermare che Gog era *principe e capo di Mosoch e di Thubal*, o secondo un' altra traduzione *principe di Rosc, di Mesech e di Thubal*, cioè che egli era padrone del Caucaso, che giace al settentrione ed in principio dei Moschi, dei Tibareniani e dei popoli dell'Arasse designati col nome di *Rosc*, o *Ros*, se dobbiamo credere al Bochart. Fors' anche i discendenti di Gog erano principi di questi popoli al tempo di Ezechiele. Le qualità che questo profeta attribuisce a Gog convengono benissimo ai Tartari, che sono valentissimi cavalieri ed assai destri nel trar d' arco.

Se è lecito il congiungere gli avanzi dell' antica istoria nascosta sotto il velo della favola con ciò che noi detto abbiamo, si potrà osservare (2) che gli antichi nominano *Gige*, *Cottaio* (3) e *Briareo* tre giganti che aiutarono Giove nella guerra che egli fece ai Titani, che sono forse i *Dodanim*. Si scorge il nome di *Gog* in quello di *Gige*, quello di *Cusc* o di *Cuth* in quello di *Cottaio* o di *Cotto*. *Briareo* è chiamato dagli uomini *Ægeone*, e *Briareo* dagli iddii al dir di Omero (4). Il nome di *Ægeone* potrebbe far conghietturare che egli sia uno dei discendenti di Gog o di Magog, od oriundo dai dintorni del fiume Gehon, che noi prendiamo per l'Arasse o pel Ciro. Gli antichi fanno Gige figliuolo del Mare e della Terra, ed alcuni dicono che fu tratto dal Mare da Tetide per la custodia di Giove; dal che si deduce che egli era straniero nella Grecia, e che vi era venuto dai paesi che sono situati sul Ponto-Eusino.

Suida e Cedreno dicono che i Persiani sono nominati *Magog* dagli indigeni. Si trovano in queste contrade i popoli nomati *Magusiani*, ed i filosofi conosciuti sotto il nome di *Magi*, e popoli dello stesso nome nella Media (5). Tutto questo può venire da Magog, le cui colonie hanno potuto portare questo nome in diversi luoghi.

(1) *Ezech.* XXXVIII. 2. *Pone faciem tuam contra Gog, terram Magog, principem capitis Mosoch et Thubal.* (Hebr. alit. *Principem Rosc, Mesech et Thubal.*) — (2) *Vide Hesiod. Theogoniam, v.* 713. — (3) * Esiodo dice Κόττος. Vedi il verso citato. — (4) *Homer. Iliad.* I. v. 403. — (5) *Herodot. l.* I.

Alcuni prendono Gog pel padre dei Geti, dei Messageti e dei Goti. I Goti furono confusi coi Geti da molti antichi (1); ed è opinione concorde che gli uni e gli altri dimorassero un tempo verso il settentrione del Ponto-Eusino. Ma i Geti si estendevano principalmente nella Germania verso le provincie della Moldavia e parte della Valachia; ed i Goti andarono a stabilirsi verso il Boristene e le foci del Danubio. Quivi si divisero in due popoli; uno dei quali chiamossi degli *Ostrogoti* o Goti orientali, e l' altro dei *Visigoti* o Goti occidentali, assai diversi tanto gli uni quanto gli altri dai Goti, popoli della Svezia. Si dice nel testo di Ezechiele sopra citato che Gog è il *principe di Rose* o *Ros, di Mesech e di Thubal;* ciò che può essere così interpretato: egli era il principe, od il più qualificato tra i popoli della Russia, della Moscovia, e di quelli che abitavano lungo il fiume di Tobal, su cui è fabbricata la città di Tobolsk nella Moscovia.

Divisione di Madai, terzogenito di Japheth.

Quasi tutti i commentatori insegnano che *Madai* (2), terzogenito di Japheth, è il padre dei Medi. Nei libri di Daniele e di Esther per notare i Persiani ed i Medi il testo originale usa dei nomi di *Paras* e di *Madai*, פרס ומדי. Ma Saliano e Giuseppe Medo adducono le ragioni che possono far dubitare che Madai figliuolo di Japheth abbia in origine popolato la Media. 1.° Thiras fratello di Madai ha indubitatamente popolata la Tracia; onde sembra che si debba por Madai nei dintorni di questo paese. 2.° La Media non è del numero di quelle isole delle nazioni, *Insulæ gentium*, che furono, secondo la Scrittura, il retaggio dei figliuoli di Japheth. 3.° Per qual cagione Madai sarebbe stato in mezzo alle terre dei figliuoli di Sem tra l'Armenia e l'Assiria, l' Ircania ed il paese dei Parti, la Susiana ed il mar Caspio? 4.° La Macedonia si appellava un tempo *Æmathia* con vocabolo formato da *i, isola*, e *Madai* (3), come se si fosse voluto dire l' *isola di Madai*, od il paese marittimo popolato da Madai; oppure derivandolo dal greco *Aia-Madai* (4), la terra di Madai. 5.° Si trovano nei dintorni

(1) *Cluver. l.* III. *German. Antiq.* — (2) מדי, *Madai.* — (3) אי מדי, *I-Madai.* — (4) Αἶα Μαδαί.

della Macedonia popoli nominati *Mædi* o *Madi* (1), e nell' Emazia un re nomato *Medo*. 6.° Finalmente gli autori profani assicurano che Medea sposa di Giasone, tornata dalla Grecia a Colco col suo figliuolo Medo, regnò nella Media, e Medo suo figlio e successore diede il nome a questo paese. Strabone, antore assai grave (2), è quegli che racconta questa storia; ed assicura che si vedevano ancora a' suoi tempi nei dintorni dell'Armenia e della Media i monumenti di Giasone venerati sommamente in tnto quel paese.

Il viaggio di Giasone a Colco è anteriore alla guerra di Troia, e per conseguenza ad Esther ed a Daniele; onde non è strano che nei loro libri si scontri il nome di Media, che poteva avere un' altra denominazione ai tempi di Mosè. Si trova anche *Madai*, nel IV libro dei Re, ed anche in Isaia, per notare il paese che si scontra nei dintorni dell'Assiria. Ma tutto questo è posteriore al viaggio degli Argonauti ed al regno di Medo.

Erodoto parla (3) di alcuni popoli che egli appella *Syginæ*, i quali abitavano al di là del Danubio, cioè al settentrione di questo fiume; ed il paese dei quali si estendeva fino all'Adria, ed alla regione degli Heneti. Questi popoli, dice egli, sono vestiti come i Medi, da cui affermano di discendere. Non possono essere i Medi dell'Asia, perchè questi confessavano di trarre il loro nome da Medea (4). Bisogna dunque dire che essi erano usciti dai Medi della Tracia, di cui parlano Strabone (5) e Tito Livio; essi erano vicini alla Macedonia, ed essendo entrati in questo paese furono appellati *Mædobithyni* (6) secondo Stefano il geografo.

Divisione di Javan, quartogenito di Japheth.

Gli interpreti sono bastevolmente fra loro concordi a proposito di *Javan* (7) quartogenito di Japheth; e convengono che egli è il padre degli Ionii. Tutta la difficoltà consiste nel sapere la giusta estensione di questo nome. Ai tempi di Erodoto (8) esso era dato quasi ai soli Ionii dell' Asia-Minore. Gli Ateniesi stessi, e tanto più gli altri Greci, si vergognavano del nome di Ionici; ma

(1) Μῆδοι vel Μαίδοι; Μαιδίκη. *Aristot. lib. de Mirabil. Auscultat. Ptolom. c.* XI. *tab.* 9. *Europ.* — (2) *Strab. l.* XI. *et l.* I. — (3) *Herodot. l.* V. — (4) *Id. l.* VII. *c.* 62. — (5) *Strab. l.* VII. *l.* I. — (6) Μαιδοβιθύνοι. — (7) יון, *Javan.* — (8) *Herod. l.* I. *p.* 97. *edit. Gryph. an.* 1558.

prima questo nome (1) era ristretto ai soli Ateniesi ed alle loro colonie. È però vero che un tempo era comune agli Achei ed ai Beozii, ed anche ai Macedoni. Esichio (2) assicura che i popoli dell'Acaia e della Beozia erano anticamente reputati Ionii. Strabone mette la campagna Ionica nella Beozia; ed Omero nel suo inno in onore di Apollo nomina quelli di Delo *Iaones* (3). Gli interpreti Caldei in luogo di *Javan* mettono la Macedonia; ed in Daniele (4) Alessandro è nominato *re di Javan.* D'altronde è impossibile che i soli Ateniesi abbiano mandato tutte le colonie che popolarono la Ionia composta di dodici città quasi tutte assai grandi, oltre le isole di Samo e di Chio; e Strabone conviene che quelli di Mileto, di Colofone e di Priene eran venuti da Pilo o da Tebe, e non da Atene. Finalmente gli Ionii dell'Asia avevano quattro diversi dialetti secondo Erodoto; ciò che non sarebbe accaduto, se essi non fossero usciti che da una sola città; e lo Scoliaste d'Aristofane (5) osserva che i barbari nomavano *Ionii* tutti i Greci. Ecco ad un dipresso ciò che dice il Bochart su questo argomento. Egli nota anche che i Greci derivavano il loro nome di *Ionii* da un'altra sorgente che gli sembra assai sospetta. Assicuravan essi che gli Ionii avean desunto il loro nome da Ione figliuolo di Apollo e di Creusa, che Xuto figlio d'Elleno aveva adottato, e che col suo valore e colle sue imprese contro i Traci si rendette straordinariamente celebre fra i popoli della Grecia.

Divisione di Elisa, primogenito di Javan.

Javan ebbe quattro figliuoli (6) *Elisa, Tharsis, Cethim* e *Dodanim.* Avendo Javan popolato la Grecia nomata anticamente *Ionia,* bisogna cercar nella Grecia i suoi discendenti. Si trova l'Elide nel Peloponneso: in vece di *Elisa* (7) il Caldeo qui traduce *Hellas.* Giuseppe intende pel nome di *Elisa* gli Eolii. Villalpando crede che questi sieno i campi Elisii nelle isole Fortunate. L'Arabo lo spiega d'Almesise, cioè Mopsuesta città della Cilicia. Il Bochart vuole che questo sia il Peloponneso ove si trova la provincia nomata *Elide,* una parte della quale

(1) *Herod., Aristot., Heraclid., Strab., Plutarch. etc.* — (2) *Hesych. in* Ἰάννας. — (3) Ἰάονες. — (4) *Daniel.* VIII. 21. *Rex Græcorum* (Hebr. *Rex Javan*). — (5) *In Acarnam.* — (6) *Genes.* X. 4. — (7) אלישה, *Elischa.*

è chiamata *Aliseum* da Omero. Ezechiele (1) parla della porpora che si trasportava da Elisa a Tiro. Si pescavano all' imboccatura dell' Eurota (2) molte di queste ostriche per tingere la porpora; e gli antichi parlano spesso della porpora della Laconia. Orazio cantava :

. . . . Nec laconicas mihi
Trahunt honestæ purpuras clientæ.

Si pescavan anche queste ostriche nel golfo di Corinto e nella Focide nei dintorni d'Ancira (3).

Divisione di Tharsis, secondogenito di Javan.

Giuseppe, i Caldei, l' Arabo spiegano *Tharsis* (4) per Tarso città della Cilicia. I Settanta, s. Girolamo, Teodoreto lo intendono di Cartagine. La Volgata traduce *Tharsis* per *Carthaginenses* in Ezechiele cap. XXVII. v. 12. Il geografo arabo vuole che sia *Tunisi;* ed Eusebio crede che gli Spagnuoli sieno usciti da Tharsis. Il Bochart segue qui Eusebio, e crede che Tharsis noti *Tartesso* isola e città nello stretto di Cadice, ove gli antichi assicurano che si faceva un grandissimo traffico. Sforzasi il Bochart di provare che Tartesso era stata popolata dai Fenici; nel che egli s' adopera contro la sua ipotesi e contro le sue proprie prove, giacchè ha mostrato che Javan era il padre dei Greci. Essendo Tharsis figliuolo di Javan, ne consegue che il paese e la città di Tharsis erano di origine greca e popolate dai Greci.

Il signor Le Clerc intende per Tharsis l' isola e la città di Tasso nel mare Egeo sulle coste della Tracia ed alla foce del fiume Nesso. Plinio loda le miniere ed il marmo di Tasso. Erodoto parla vantaggiosamente delle sue ricchezze, delle sue miniere d' oro, delle sue forze marittime. Ma siccome egli nota che questa città fu edificata dai Fenici che cercavano Europa, non ci ha alcuna apparenza che questa sia la Tharsis fondata dal figliuolo di Javan.

Il Grozio è d' avviso che tutto l' Oceano sia nomato *Tharsis* a motivo della famosa città di Tartesso situata sulle coste di Spagna bagnata dall' Oceano. Il p. Sanchez vuole che il mare in generale sia appellato *Tharsis*, e che la Scrittura chiami *vascelli di Tharsis* quelli che compongono le flotte di cui si fa uso nei viaggi di mare,

(1) *Ezech.* XXVII. 7. — (2) *Plin. l.* IX. c. 36. *Pausan. in Lacon.* — (3) *Pausan. in Phocicis.* — (4) תרשיש, *Tharscisc.*

per opposizione alle piccole navi ed ai battelli dei fiumi. Per confermare la sua sentenza egli nota che i Settanta tradussero col nome di mare la parola *Tharsis*.

Ciò che ha involti i commentatori in una sì grande varietà di opinioni si è che la Scrittura nei libri scritti dopo Mosè dà il nome di *vascelli di Tharsis* non solo a quelli che andavano nel Mediterraneo, ma anco a quelli che partivano da Asiongaber per andar nell' Oceano dallo stretto del golfo Arabico. Si è creduto che per significare viaggi così diversi la Scrittura non si servirebbe dello stesso termine, se non vi fosse che un solo luogo nomato *Tharsis*. Si supposero adunque due Tharsis; l'uno nel Mediterraneo e l' altro nell' Oceano Indiano. Si tradusse *naves Tharsis* per navi delle Indie, dell' Oceano, del mare, dell'Africa.

Digressione sopra Tharsis.

Ma noi crediamo che si possa concordar ciò che sembra sì opposto nella Scrittura, senza cercare due Tharsis, e senza porre Tharsis lungi dal Mediterraneo. Noi ci sforzeremo di mostrare: 1.° che *Tharsis* è la medesima che Tharso nella Cilicia; 2.° che le *navi di Tharsis* sono grandi navi, navi di lungo corso, una flotta tale quale la allestivano i Fenici per fare il viaggio di Tharso in Cilicia, per opposizione alle piccole barche, alle navicelle ec.

Si domanda una città fondata da *Tharsis* figliuolo di Javan, una città greca di origine, una città di un gran commercio, una città marittima, e che avesse un gran traffico coi Fenici, principalmente dopo i regni di Salomone e di Hiram, e dopo la guerra di Troia. Ora noi scontriamo tutto ciò nella città di Tharso in Cilicia. È una città antichissima, capitale della Cilicia. Solino e Lucano (1) credono che fosse fondata da Perseo figliuolo di Danae. Ecco le parole di Solino: *Cilicia matrem urbium habet Tharsum, quam Danaes proles nobilissima Perseus locavit.* Strabone (2) attribuisce l' onore della fondazione di Tharso agli Argivi, che con Trittolemo andarono in cerca d' Io. Altri (3) assicurano che Sardanapalo, re dell'Assiria, la fabbricò in un solo gior-

(1) *Solin. Polyhistor. c.* 51. *et Lucan. l.* III:

Describr Taurique nemus, Persæaque Tharsos.

— (2) *Strab. l.* XIV. — (3) *Id. l.* XIV. *Arian. Alex. l.* II. *Athen. l.* XII.

no (1); ma più rettamente si dice che la città di Tharso fu occupata, accresciuta e ristabilita in diversi tempi da coloro a cui se ne attribuisce falsamente la fondazione. Essa fu immediatamente fondata da Tharsis, o da alcuno de' suoi discendenti, che diede il suo nome ad essa ed a tutta la provincia. Ma essendosi i Fenici e gli Assiri successivamente renduti padroni della Cilicia, ed avendo ristabilita Tharso, vollero esser tenuti per fondatori di questa città. Noi veggiamo nella Scrittura molti simili esempi di città, la cui fondazione si attribuisce a coloro che le hanno soltanto od accresciute od abbellite. Si potrebbe a quest' uopo citare la famosa Babilonia con alcune altre.

Solino assicura (2) che la Cilicia si estendeva un tempo fino a Pelusio, e che essa comprendeva sotto il suo impero i Lidii, i Medi, gli Armeni, la Pamfilia e la Cappadocia; ma essendo stata soggettata dagli Assiri, fu ridotta in più stretti confini. Desunse essa il suo nome da un certo *Cilix*, la cui memoria si perde in tutto ciò che l' antichità ha di più remoto e di più nascosto. Lo fanno figliuolo di Fenice (3), uno dei primi abitatori del mondo e più antico di Giove. Ecco ciò che Solino dice della Cilicia, d' onde si può conghietturare che l' antichità pagana non avesse nulla di più antico quanto i fondatori di questa provincia. Tutto però è moderno, se si paragoni a Tharsis figliuolo di Javan, ed a Japheth, da cui i popoli della Cilicia pretendevano di trarre la loro origine. La città d'*Anchiale* (4), posta sull' istessa sponda di Tharso, traeva il suo nome, come si narra, da una figliuola di Japheth; ed il fiume *Cidno* (5), sul quale era edificata Tharso, aveva preso il suo da Cidno figliuolo di Anchiale. Questo Cidno ebbe, come si dice, per figliuolo Partenio, che diede il suo nome alla città di cui parliamo e che nomossi poscia *Tharso*. Mosè ci insegna che Japheth ebbe per figliuolo Javan, e che Javan fu padre di Tharsis. In tal guisa la storia sacra e profana convengono nel dare per fondatori ai popoli della Cilicia i discendenti di Japheth.

(1) Si leggeva sopra la tomba di Sardanapalo:

ΑΓΧΙΑΛΗΝ ΕΔΕΙΜΕ ΚΑΙ ΤΑΡΣΟΝ ΜΙΗ ΗΜΕΡΗ.

— (2) *Solin.* c. 51. — (3) *Vide Herod. l.* VII. c. 91. — (4) *Stephan. in* Ἀγχιάλη. — (5) *Eustat. vel Dionys. Perieget. etc.*

Quantunque la città di Tharso non sia situata sulle sponde del mare, ciò nullameno vi è bastantemente vicina per godere di tutti i vantaggi della navigazione e per essere tenuta in conto di città marittima. Il fiume Cidno, che passa in mezzo a questa città, va a metter foce nel mare in distanza di sei miglia, in guisa che le navi possono agevolmente rimontare fino a Tharso. La situazione la rendeva attissima a mantenere il commercio coi Sidoni; giacchè in quegli antichi tempi i naviganti non si avventuravano ancora all' alto mare; ed i Fenici costeggiando le rive della Siria, potevano facilmente andare fino a Tharso, e con questo mezzo profittare del traffico di tutta l'Asia-Minore e di tutti i paesi che giacciono infino all' Eufrate; giacchè allora il commercio non era aperto dal Ponto-Eusino, come altrove (1) da noi si prova.

Ciò che si disse fin qui potrebbe bastare a chiarire che la città di Tharso è la stessa della *Tharsis* della Scrittura. L' argomento della somiglianza del nome non può in verun modo adoperarsi con maggior vantaggio di quel che qui si faccia. I Turchi nominano ancora *Tharsis* questa città. L' autore del libro di Giuditta (2) parla dei figliuoli di Tharsis nella Cilicia, descrivendo il cammino di Oloferne: *Cum pertransisset fines Assyriorum, venit ad magnos montes Ange, qui sunt a sinistro Ciliciæ* (forse *montes Auge* che traggono il nome da *Auge*, che sposò Tantra re della Cilicia) .... *Effregit autem civitatem opinatissimam Melothi* (forse Mileto o Melito in Cappadocia), *prædavitque omnes filios Tharsis*. Il profeta Giona (3) fuggendo per non passar da Ninive si imbarcò a Joppe sopra un vascello che andava a Tharsis. Questa città era dunque sulle coste del Mediterraneo. Davide unisce i re di Tharsis e delle isole, come in una situazione opposta a quella dei re d'Arabia e di Saba: *Reges Tharsis et insulæ munera offerent: reges Arabum et Saba dona adducent* (4). Non ci ha un luogo della Scrittura in cui si scontri questo termine, che non si possa spiegare assai comodamente secondo il nostro sistema; e non ci ha obbiezione alcuna alla quale soddisfar

(1) Vedi la *Dissertazione sul paese di Ophir* in fronte ai due ultimi libri dei Re. — (2) *Judith.* II. 12. 13. — (3) *Jonas.* I. 3 *et seqq.* — (4) *Psal.* LXXI. 10.

non si possa in seguendolo, mentre le altre ipotesi sono difficilissime a sostenersi e rinchiudono varie contraddizioni.

La maggior difficoltà che si formi su quest' argomento è fondata sopra alcuni passi della Scrittura, che sembran dire che la flotta di Salomone andava da Asiongaber a Tharsis; ciò che non si può intendere di Tharso in Cilicia, alla quale questa flotta volgeva le spalle avanzandosi da Asiongaber verso lo stretto del golfo Arabico e verso l' Oceano. Noi non possiamo ammettere il sentimento di coloro i quali vogliono che vi sia una seconda Tharsis nelle Indie, perchè quest' opinione non ha la minima prova. Bisogna dunque cercare un' altra soluzione a questa difficoltà. I passi che ci vengono citati si trovano nei libri dei Re e dei Paralipomeni. Ecco quello dei Re secondo l' ebraico: *La flotta di Tharsis che il re aveva in mare con quella di Hiram; questa flotta di Tharsis veniva ogni tre anni portando oro* ec. (1). Il passo parallelo dei Paralipomeni può essere tradotto letteralmente così: *Le navi del re andavano a Tharsis co' servi di Hiram; e queste navi destinate per Tharsis tornavano ogni tre anni coll'* oro (2). Nello stesso libro II dei Paralipomeni si dice che Giosaphat re di Giuda si congiunse ad Ochozia re d' Israele per costruire ad Asiongaber una flotta la quale doveva andare a Tharsis (3). Ecco tutto quel che ci si può opporre di più forte; bisogna studiare di rispondervi.

Di questi tre passi l' ultimo è senza dubbio il più opposto alla nostra ipotesi; ed intendendolo giusta il primo senso che si presenta alla spirito, nota naturalmente che le navi allestite sul mar Rosso dovevano andare in un luogo detto *Tharsis*. Ma siccome non si conosce luogo veruno di questo nome ove si possa andare da Asiongaber per via del mar Rosso, e noi sappiamo d' altronde che il luogo ove andavano queste navi era Ophir, come

(1) 3. *Reg.* x. 22. *Hebr. Classis Tharsis (quæ erat) regi in mari cum classe Hiram, semel per tres annos veniebat classis Tharsis portans aurum, etc.* — (2) 2. *Par.* IX. 21. *Hebr. Naves (quæ erant) regi euntes Tharsis cum servis Hiram, semel per tres annos veniebant naves Tharsis portantes aurum, etc.* — (3) 2. *Par.* xx. 36. 37. *Hebr. Junxit eum secum ad faciendum naves quæ irent Tharsis: et fecerunt naves in Asiongaber.... et contritæ sunt naves, et non valuerunt ire Tharsis.*

è facile chiarirsene paragonando il testo del III libro dei Re, cap. IX. ✝. 26 e 28, col testo del cap. X. ✝. 22 dello stesso libro; siccome finalmente Tharsis era senza alcun dubbio sulle coste del Mediterraneo ed in un luogo lontano dalla via che conduce a Ninive, come appare dalla storia di Giona e dai passi dei profeti, che mettono fra le navi mercantili, che andavano a trafficare a Tiro, quelle di Tharsis (1); così bisogna cercare a que' passi una spiegazione che sciolga queste difficoltà.

Noi siamo dunque d' avviso che *naves Tharsis* notano vascelli di lungo corso, grandi vascelli, quali si costruivano per andare a Tharso nella Cilicia; vascelli forti e capaci di resistere alla agitazione dei flutti. In questo senso il Salmista nota come un effetto della possanza di Dio lo spezzare ch' egli fa i vascelli di Tharsis: *In spiritu vehementi conteres naves Tharsis* (2). Ed Isaia (3) minaccia la vendetta di Dio ai superbi ed ai potenti, alle città forti ed alle montagne, ed in particolare *ai vascelli di Tharsis.* Dai Latini era appellata questa specie di barche *navis oneraria* od *actuaria*, per opporla alle barche peschereccie, ai brigantini, agli schifi, ecc. Talvolta la Scrittura nota anche i vascelli del mare, *naves maris* (4) che sono, come pare, lo stesso come i vascelli di Tharsis, così nominati in opposizione alle barche dei fiumi che erano più piccole, come sotto osserveremo.

Ora di questi tre passi che ci si oppongono non ce n' ha alcuno che non si possa spiegare secondo questa ipotesi, mentre due (5) non possono ricevere un altro senso: *Navis Tharsis* (*quæ erat*) *regi in mari .... semel per tres annos veniebat navis Tharsis.* Salomone faceva allestire nel mar Rosso vascelli di lungo corso; e questi vascelli facevano il lor viaggio in tre anni. Le parole dei Paralipomeni sono all' intutto somiglianti.

Per riguardo al passo in cui si è parlato della flotta di Giosaphat e d' Ochozia (6), si può ancora spiegarlo come se vi fossero *vascelli per andare a Tharsis*, vascelli costruiti per imprendere lunghi viaggi di mare,

(1) *Isai.* XXIII. 1 *et* 14. *Ululate, naves maris* (Hebr. *naves Tharsis*). *Ibid.* LX. 9. *Et naves maris* (Hebr. *Et naves Tharsis*). *Ezech.* XXVII. 12. *Carthaginenses* (Hebr. *Tharsis*) *Ibid.* XXXVIII. 13. *Negotiatores Tharsis.* — (2) *Psal.* XLVII. 8. — (3) *Isai.* II. 12 *et seqq.* — (4) *Ezech.* XXVII. 9. — (5) 3. *Reg.* X. 22, *et* 2. *Paral.* IX. 10. — (6) 2. *Par.* XX. 36. 37.

come erano in quel tempo i viaggi di Joppe o di Sidone a Tharso in Cilicia. E quando la Scrittura aggiunge che essendo questa flotta stata infranta dalla tempesta, *non potè andare a Tharsis*, questo può notare che essa non potè fare il suo viaggio di lungo corso; che non potè andar nell' Oceano a caricar merci, come si andava comunemente a caricarne a Tharso nel Mediterraneo.

Si nota che i Fenici avevano due specie di vascelli, vascelli rotondi che appellavano *gaulos* (1), ed altri molto più grandi ed a remi. Polieno (2) parla di navi rotonde dei Cartaginesi che egli distingue dai vascelli a remi, i quali corrispondono a quelli che la Scrittura appella *naves Tharsis*. Forse anche essa oppone questi grandi e lunghi vascelli a navicelle di giunco, d' argilla, di vinchi, che si vedevano in Egitto sul Nilo ed anche nel mar Rosso. Plinio (3) osserva che gli Etiopi, i quali venivano per trafficare in Elefantina, da lui appellata *navigationis Ægyptiacæ finem*, non si servivano che di battelli di giunco, che caricavano sulle loro spalle allorquando le cascate o gli scogli non permettevan loro di esporli alla corrente del Nilo. Erodoto (4) descrive anche alcune piccole navi fatte di legno di prugno selvatico, con cui gli Egizi navigavano sul Nilo. Finalmente si trova dappertutto la distinzione dei piccoli vascelli (5) dai vascelli di lungo corso (6).

Divisione di Cethim.

I discendenti del terzogenito di Javan sono appellati *Cethim* o *Kitthim* (7). I Settanta traducono (8) *Citios, Ci-*

(1) Γαῦλος φοινικικὸν σκάφος, dice lo Scoliaste d'Aristofane sopra un verso della commedia degli *Uccelli*; e Callimaco:

Κύπροθε σιδώνιός με κατήγαγεν ἐνθάδε γαῦλος.

Un gaulo di Sidone mi vi condusse dall' isola di Cipro. — (2) *Polyæn. lib.* VI. — (3) *Plin. lib.* V. c. 9. *et lib.* VI. c. 22. — (4) *Herod. l.* II. — (5) *Epigram. l.* I.

Τὴν μικρήν με λέγουσι, καὶ οὐκ ἴσα ποντοπορεύσαις
Ναυσὶ διιθύνειν ἄτρομον εὐπλοΐην.

— (6) Noi abbiamo riferita questa digressione del p. Calmet su *Tharsis* quale egli ce la dà nel suo Commentario: ma non sarebbe forse inverisimile che *le flotte di Tharsis*, di cui si è parlato nella Scrittura, fossero destinate ad andare a Tartesso sulle coste della Spagna, come la pensa il Bochart. Si può vedere ciò che ne dice il signor le Pluche nello *Spettacolo della natura*, tom. IV., e nella *Concordia della Geografia delle diverse età*. Le riflessioni di quest' autore si trovano anche nella *Geografia sacra* pubblicata dal sig. Robert, tom. III. — (7) כתים, *Kitthim*. — (8) Κιτίους, *vel* Κιτιεῖς, *vel* Κιτιαίους. *Isai.* XXIII. 1. 12. *Daniel.* XI. 30. *Numer.* XXIV. 24.

tieis o *Citiæos*; e Giuseppe intende per questo nome l'isola di Cipro, ove si trova la città di *Citium* così celebre presso gli antichi. Aggiunge che gli Ebrei nominano *Cethim* le isole e tutti i luoghi marittimi. Giuseppe è seguito da s. Epifanio, da s. Girolamo, da Eustazio, dall' interprete Arabo e da molti altri.

Alcuni intendono per *Cethim* quelli dell' isola di Chio; altri alcune nazioni degli Indiani; altri la Cilicia in cui si trovano i *Cittiani* secondo Strabone, ed il paese di *Ceti* secondo Tolomeo e secondo s. Basilio di Seleucia.

Gli interpreti Caldei lo spiegano dell'Acaia per giudizio del Bochart, il quale ristabilì nel loro testo *Achaia* in vece di *Acsia*. L' autore del I. libro de' Maccabei ha preso *Cethim* per la Macedonia, posciachè dice che Alessandro (1) uscì dal paese di Cethim per marciare contro Dario; e parlando di Perseo vinto dai Romani afferma (2) che egli era *re de' Cethei*. Isaia dice che Tiro è rovinata e che non vi si andrà *dalla terra di Cethim* (3) o dalla Macedonia. Il Bochart crede che in questo luogo il profeta parli della Susiana; ma perchè non intendervi la Macedonia, poichè si hanno tante prove che la Scrittura la designa comunemente sotto questo nome?

Questo regno anticamente si appellava *Macettia* o *Macetia* (4), ed i Macedoni erano appellati *Macætæ*. Si trova in questo paese il monte *Cittus* (5). La regione che noi nominiamo al presente la *Tracia* era un tempo abitata dai popoli detti *Sitines* (6), poscia *Sinti* ed in seguito *Saii*. Questi antichi abitatori della Tracia erano, come pare, discesi da Cethim, e furono chiusi nella Macedonia dai Traci che si gittarono nel lor paese. Forse queste irruzioni dei Traci furono anche causa della trasmigrazione dei Medi della Macedonia, di cui abbiamo altrove parlato. Strabone (7) mostra benissimo che i Traci e gli altri barbari possedettero quasi tutta la Grecia e tutta la smembrarono; e lo mostra favellando in particolare della Macedonia.

Non ostante queste ragioni che sembrano fortissime

(1) I. *Mach.* I. I. — (2) *Mach.* VIII. 5. — (3) *Isai.* XXIII. I. *Sept.*: Καὶ οὐκέτι ἔρχονται ἐκ γῆς Κιτιαίων. — (4) *Vid. Hesich.* Μακεττία ἡ Μακεδονία. — (5) *Xenoph. lib. de Venatione, pag.* 229 *edit. Basil. an.* 1553. — (6) *Strab. l.* XII. *Vide et lib.* VII. — (7) *Lib.* VII.

in favore della Macedonia, il Bochart pretende che *Kitthim* o *Citthim* noti qui l' Italia; e tenta di provarlo 1.° perchè Alessandro è nominato *re di Javan* in Daniele; e se fosse detto anche *re di Citthim*, allora *Citthim* e *Javan* sarebbero confusi contro l' intenzione di Mosè che li distingue. Ma come mai non iscorgere la debolezza di questo ragionamento? *Citthim* è una parte del paese di Javan: Alessandro che è appellato *re di Javan* non può forse essere nomato anche *re di Citthim*, in quella stessa guisa che lo stesso monarca è chiamato re di Spagna e di Castiglia ec.?

2.° Il Bochart cita lo stesso Daniele (1) che parla della flotta romana sotto il nome di *vascelli di Citthim*. Ma questa flotta era nei porti della Macedonia allorquando partì per girsene contro Antioco sotto la condotta di Caio Popilio. Bisogna leggere le parole di Daniele e poscia consultar Tito Livio, libro XLV.

3.° Il Bochart cita un testo del libro dei Numeri (2), ove si dice che i *vascelli di Citthim rovineranno gli Assiri e gli Ebrei*. Ma per questi *Ebrei* intendiamo i popoli al di là dell' Eufrate, che Alessandro soggettò al par degli Assiri.

4.° Egli trova nell' Italia la città di *Cetia*, di cui parlano Dionigi d'Alicarnasso e Plutarco (3); e trae il nome del *Lazio* dall' arabo *Ketim* che significa *nascondiglio*, così come *Latium* vien da *lateo* che ha la stessa significazione. Ma queste ultime prove non hanno alcun peso, principalmente essendo sole.

Adduce molti interpreti che hanno intesi i Romani per *Citthim* nel passaggio di Daniele XI. 30. Ma questi traduttori hanno solamente osservato che essi intendevano in questo luogo la flotta romana, senza determinare se *Citthim* fosse l' Italia o la Macedonia, e se la flotta uscisse dalla Macedonia ovvero da Roma.

Divisione di Dodanim o Rodanim.

I discendenti del quartogenito di Javan sono appellati *Dodanim* (4), o come si legge nell' ebraico dei Paralipomeni (5) e nel testo samaritano della Genesi *Rodanim*;

(1) *Dan.* XI. 30. *Trieres et Romani* (Hebr. *Naves Citthim*). — (2) *Num.* XXIV. 24. *Venient in trieribus de Italia* (Hebr. *Naves de parte Citthim*). — (3) *Halicarn. lib.* VIII. *Plut. in Coriol.* — (4) דודנים, *Dodanim*. — (5) 1. *Paral.* 1. 7. רודנים, *Rodanim*.

sembra che anche i Settanta abbiano letto *Rodanim*, giacchè lo tradussero per *Rodiani*. Eusebio, s. Girolamo e s. Isidoro seguono i Settanta. Ma il Boehart mostra che il nome di Rodi è di molto posteriore a Mosè. Diodoro di Sicilia [1] dice che quest' isola trasse il suo nome da una figliuola nomata *Rhode*. Altri [2] fanno venire questo nome dalle belle rose che nascono in quest' isola. Alcuni [3] asseriscono che il suo nome antico era *Ophiusa*, che sarebbe come se si dicesse *Serpentina*, a motivo del gran numero dei serpenti che vi erano. Plinio [4] le dà i nomi o piuttosto gli epiteti di *Ophiusa*, *Asteria*, *Æthræa*, *Trinacria*, *Corymbia*, *Poeessa*, *Atabyria*, *Macris*, *Oloossa*. Egli dice che Rodi e Delo erano state per lungo tempo nascoste sotto le acque del mare prima di comparire. E Pindaro [5] dice sull' antica tradizione dei popoli che essa non era per anco scoperta quando gli iddii si divisero la terra. Non si pongono i primi abitanti di Rodi che verso il tempo di Cecrope. Finalmente l' isola di Rodi sembra un troppo piccolo retaggio per uno dei figliuoli di Javan. Ecco ad un dipresso ciò che dice Bochart per mostrare che non si debbono intendere i Rodii per *Rodanim*.

Egli sostiene che bisogna cercare *Rodanim* nelle Gallie, nei dintorni delle foci del Rodano, detto in latino *Rhodanus* da un termine che si approssima al *Rodanim*. Nei dintorni di questo fiume e nel territorio dei Marsigliesi si trova [6] un distretto appellato *Rhodanusia* ed una città dello stesso nome; e nelle Gallie si scontrano i *Rhedones* e *Rutheni* e la città di *Rhodumna Segusiorum* ora Roane [7]. Ecco le principali ragioni di questo autore per chiarire che i *Rhodanim* hanno abitato nelle Gallie ed hanno dato il loro nome al Rodano ed ai paesi vicini.

Egli rigetta ciò che dicono Plinio [8] e s. Girolamo [9], che la città di *Rhoda* ora Rose, colonia dei Rodiani, ha dato il nome al Rodano. Sostiene che ciò si dice senza verisimiglianza alcuna; e che essendo Rose in Ispagna,

(1) *Diodor. l.* v. — (2) *Scholiast. Pindari.* — (3) *Strab. l.* xiv. — (4) *Plin. lib.* v. *c.* 31. — (5) *Pind. Olymp.* 7. — (6) *Vide Marcian. Heracliota et Stephan.* — (7) * Città che ora appartiene al dipartimento della Loira. — (8) *Plin. l.* iii. *c.* 4. — (9) *Hieronym. Præfat. l.* ii. *in Ep. ad Galat.*

lontana dal Rodano più di cinquantacinque leghe, essa non può aver dato il suo nome a questo celebre fiume, che fu sempre chiamato *Rhodanus,* per quanto se ne può giudicare, non avendogli gli antichi dato mai altro nome. Noi desidereremmo che il Bochart avesse provato in una maniera più solida che i *Rhodanim* siano i primi abitatori delle coste di Marsiglia e delle rive del Rodano, e vorremmo poter aggiungere novelle prove alle sue; ma nel suo sentimento non troviamo di che appagarci.

Alcuni altri (1), seguendo la maniera di leggere dell' ebraico, credono che in vece di *Rhodanim* sia meglio leggere *Dodanim* e cercare il paese di questo nome più vicino alla Grecia, o nella Grecia medesima. Si trova il famoso oracolo, il fiume e la città di Dodona in una piccola provincia dello stesso nome nell' Epiro. I Dodonei formano uno dei più antichi popoli della Grecia. Omero (2) chiama *Giove Dodoneo e Pelagico protettore di Dodona;* e parla anche dell' oracolo della quercia Dodonea. Erodoto (3) assicura che quest' oracolo è il più antico di tutta la Grecia. Esso esisteva prima che si fossero introdotte tra i Greci tante divinità che dappoi in essa si videro. Si consultò quest' oracolo allorquando trattossi di ricevere nella Grecia i nomi che i barbari davano alle loro divinità. Dopo quest' epoca si cominciarono ad appellare gli iddii coi loro nomi allorquando si offrivan loro sacrificii. I Pelasgi che si erano avvezzati a Dodona, sparsi in tutta la Grecia, vi comunicarono questa religione. Dai Pelasgi di Dodona uscirono i Pelasgi che vennero nell' Italia.

Euphora in Strabone (4) e Dionigi d'Alicarnasso (5) narrano che i Dodonei erano discesi dai Pelasgi, o piuttosto che i Pelasgi erano originariamente usciti dai Dodonei; e che essendo stata una parte dei Pelasgi espulsa dalla Tessaglia da Deucalione, essi tornarono verso i Dodonei loro antichi fratelli, come in un asilo sacro ed inviolabile, ove nessuno oserebbe attaccarli a motivo della santità dei luoghi. Dionigi d'Alicarnasso dice che questi Pelasgi dimorarono per sei generazioni nel Peloponneso,

(1) *Medus, Le Clerc* ed altri. — (2) *Homer. Odyss.* XIX. *Vide et Iliad.* XVII. — (3) *Herodot. l.* II. — (4) *Strab. l.* V. et VII. — (5) *Dionys. Halicarn. l.* I.

e che di là vennero nella Tessaglia, d'onde furono cacciati nella sesta generazione da Deucalione. Si può giudicare da ciò dell'antichità dei Pelasgi. Prendendo dodici generazioni per uno spazio di seicento anni, se si risale dal diluvio di Deucalione a quello di Noè, si troverà che l'origine dei Pelasgi non è lontana dal tempo della dispersione di Babele; giacchè il diluvio di Deucalione avvenne verso l'anno 1500 prima dell'era cristiana volgare, seicento o settecento anni dopo questa dispersione.

Del resto il nome di *Pelasgi* significa nel linguaggio dei Fenici uomini vagabondi, erranti, che non hanno ferma dimora; questo è perciò un termine che nota la lor maniera di vivere e la loro indole, non già la loro origine. In tal guisa non si dee trovare strano che malgrado della differenza dei nomi di *Dodanim* e di *Pelasgi* noi facciamo venir gli uni dagli altri.

Si dice che l'oracolo di Dodona rendeva le sue risposte per mezzo di molte caldaie sospese le une presso le altre, e che esse agitate dai venti davano un suono che si prendeva per una dichiarazione della volontà degli dei. Suida riferisce che una statua assisa sulla quercia di Dodona teneva nell'una mano un bastone con cui batteva una caldaia, e rendeva con questo mezzo i suoi oracoli. Il termine ebraico *Dod* דוד, da cui viene *Dodonim* o *Dodanim*, significa talvolta una caldaia. Quest'etimologia ed il modo con cui si rendevano tali oracoli sono ancora una prova dell'origine del nome di *Dodona* e della sua antichità.

Non sappiamo se i Titani, che la favola dice figliuoli del cielo e della terra, sieno del numero dei Dodanim. Questi Titani erano (1) *Oceano*, *Ceo*, *Iperione*, *Crio*, *Giapeto*; le loro sorelle erano *Tetide*, *Rea*, *Temide*, *Mnemosine*, *Febea*, *Dione*, *Dia*, sovrannomate *Titanidi*. Apollo considerato come il sole è appellato *Titano*. Tifone, Briareo, Egeone, Eloo, Encelado sono pur del numero dei Titani. Il nome di *Titanim*, plurale ebraico di *Titan*, non è molto diverso da quello di *Dodanim*. L'antichità dei primi ed alcune altre circostanze delle loro storie potrebbero favorire questa conghiettura. La madre

(1) *Apollodor. Biblioth.* l. 1. c. 1.

di Saturno portava il nome di *Titea;* il fratello primogenito di Saturno si appellava *Titan*. Plutone o Dite aveva avuto il nascimento ed aveva regnato presso di Dodona; egli era della stirpe dei Titani. Molti popoli della Grecia si dicevano discesi dagli stessi Titani. Questi principi possedevano la Frigia, la Tracia, una parte della Grecia, l'isola di Creta e molte altre provincie. Giove accrebbe di molto il lor dominio.

Divisione di Thubal e di Mosoch, quinto e sestogenito di Japheth.

Il quintogenito di Japheth fu *Thubal,* al quale noi aggiungeremo qui *Mosoch* suo fratello, sestogenito di Japheth (1). L'ebraico legge *Thubal* e *Mesech* (2). Molte furono le sentenze ed assai diverse su questi due figliuoli di Japheth, e noi le proporremo ed esamineremo le une dietro le altre. Siccome in queste materie non si hanno prove certe, bisogna starsene paghi a ciò che sembra più probabile, e nulla si dee rigettare di ciò che non sembra visibilmente falso.

La Scrittura (3) ordinariamente congiunge Thubal e Mosoch; il che fa giudicare che essi abbiano abitato paesi vicini gli uni agli altri ed abbiano fra loro avuti molti vincoli. Gli interpreti caldei intendono per *Thubal* e *Mosoch* l'Italia e l'Asia, o l'Ausonia secondo il Bochart. Giuseppe interpreta questi due nomi per gli Iberi che sono al mezzodì del Caucaso e dei Cappadoci. S. Girolamo intende qui per *Thubal* gli Spagnuoli detti un tempo Iberi. Ecco ciò che si può dire onde sostenere questo sentimento: gli abitanti della Betica sono appellati *Turdetani* o *Turduli;* sono reputati i più antichi popoli della Spagna; si vantano di sapienza e di dottrina, e mostrano monumenti di una grande antichità; hanno poemi e leggi scritte in versi già da più di seimila anni, a quel che dicono (4); ma queste prove non sono molto atte a persuadere ciò che vuol s. Girolamo. Eusebio e s. Epifanio danno Thubal per padre ai Tessali, e Mosoch agli Illiri.

Il Bochart crede che Mosoch e Thubal segnino i Moschi ed i Tibareniani. Gli autori greci (5) congiungono questi due popoli, e come gli Ebrei mettono insieme Mosoch e Thubal; essi loro danno le stesse armi e gli

(1) *Genes.* x. 2. — (2) תובל ומשך, *Thubal et Mesech.* — (3) *Ezech.* xxvii. 13. xxxii. 26. xxxviii. 2. 3. xxxix. 1. — (4) Strabone parla delle ricchezze di questo paese, *l.* iii. — (5) *Herod. l.* iii. c. 9. *l.* vii. c. 78 *etc.*

stessi generali. La somiglianza dei nomi è sensibile: *Thubal* ha potuto produrre *Tibar* cangiando *l* in *r*, ciò che è assai comune in greco, in cui si trova *Beliar* per *Belial*, *Phicor* per *Phicol*. Strabone ed Eusebio nominano i Tibareniani *Tibares*, che si approssima ancor più a *Thubal*.

I Moschi abitavano nei monti Moschici, che separano l'Iberia dall'Armenia, e l'una e l'altra dalla Colchide. Tolomeo e Strabone estendono i monti Moschi dai confini dell'Iberia fin verso la Cappadocia. I Moschi sono posti da Senofonte, da Diodoro di Sicilia e da Plinio tra le città di Ceraso e di Cotiore o Citeore sulle coste del Ponto.

I Tibareniani aveano la loro stanza ben lungi da quella dei Moschi all'occidente dei Calibi e dei Mossineci, in guisa che tra i Moschi ed i Tibareniani si numeravano sei o sette popoli diversi e tutti selvaggissimi, ciò che dovea naturalmente rompere il commercio ed il vincolo che gli autori sacri e profani mettono tra questi due popoli, e che si vuol qui stabilire come un carattere che li distingue.

Il Bochart tenta di sciogliere questa difficoltà dicendo, 1.° che forse gli Iberi sono i discendenti di Thubal o di Thobel, come lo vuol Giuseppe, ed in questa supposizione i Moschi ed i figliuoli di Thubal saranno vicini; 2.° egli dimostra per mezzo di Strabone (1) che vi erano Tibareniani al disopra di Trebisonda, che si estendevano fino alle montagne dei Moschi e della Colchide; egli mostra dappoi che le qualità ed i segni attribuiti da Ezechiele a Mosoch ed a Thubal convengono ai Moschi ed ai Tibareniani. Ezechiele dice che questi popoli trafficavano in Tiro di schiavi e di utensili di rame (2). Sappiamo che i paesi del Ponto e della Cappadocia vicini ai Tibareniani abbondavano di schiavi (3).

Mancipiis dives, eget æris Cappadocum rex.

Quando Lucullo guerreggiava in questo paese uno schiavo non costava che quattro dramme; ed i Cappadoci erano sì avvezzi alla schiavitù, che non poterono risolversi ad accettare la libertà che loro fu offerta dai

(1) *Strab. lib.* VII. *et lib.* XI. *et* XII. — (2) *Ezech.* XXVII. 12. — (3) *Horat. Ep.* VI. *lib.* I.

Romani: essi amaron anzi di rimanere schiavi; e di ciò fa testimonianza Strabone che era anch' egli di quel paese. Per ciò che riguarda il traffico del rame, il Bochart mostra che si intendono per *Thubal* gli Iberi od i Tibareniani del Ponto: questi due paesi abbondano di un siffatto metallo. Tale asserzione è assai debolmente provata, e l' autore nulla dice che riguardi *Mesech* o *Mosoch* nè pel rame nè per gli schiavi; egli ha creduto, come pare, che essendo questi due popoli assai uniti, si potessero attribuire all' uno ed all' altro le qualità che rigorosamente parlando non sono proprie che di uno dei due.

Abbiamo sopra notato che Giuseppe (1) intende per *Thubal* gli Iberi, e per *Mesech* i Cappadoci. Ecco gli argomenti a' quali si può appoggiar quest' opinione che ci sembra la più probabile di tutte, quanto alla prima parte che riguarda *Thubal*. Gli Iberi erano un tempo appellati *Tobeliani*. Tolomeo (2) colloca nell' Iberia una città appellata *Thabilaca* sul fiume Gerro, ed un' altra nominata *Thisbis* sullo stesso fiume, ed una terza più basso nomata *Teleba* sulla riva del mar Caspio. E per *Mosoch* si trova nell'Albania vicina all' Iberia ai piedi del monte Caucaso la città di *Mosega*(3), che può ben prendere il suo nome da *Mosech*.

Ma per riguardo a quest' ultimo articolo, Giuseppe è di un altro sentimento: egli assicura che i Cappadoci furono un tempo nominati *Meschini;* si trovano anche appellati *Moschi*, *Mossini* e *Mossinæci*. È almen sicuro che questi ultimi popoli erano vicini alla Cappadocia. La capitale di questa provincia fu appellata *Mazaca* fino al tempo di Tiberio che le diede il nome di *Cesarea*. Non sarà difficile il trovare degli schiavi nella Cappadocia, e dei metalli presso i Calibi e presso gli Iberi.

Montano, Genebrardo e Mercier sono d' avviso che *Mosoch* sia il padre dei Moscoviti. Medo pretende che i Moscoviti sieno soltanto una colonia di Cappadoci, giacchè gli antichi non parlano dei Moscoviti. Ma è forse strano che gli antichi non abbiano nominati i Moscoviti, con cui non ebbero commercio e che non hanno conosciuti che sotto il nome di *Sciti* o di *Geti?* Certamente

(1) *Joseph. Antiq. l.* 1. *c.* 7. — (2) *Ptolom. Asiæ tabul.* II. — (3) *Ibid.*

sembra altrettanto ed anche più verisimile che i Moschi vicini all'Armenia ed i Cappadoci sieno oriundi dai Moscoviti; nè maggiore è la verisimiglianza del contrario. Il fiume *Mosco* (o la Moska), la città di *Mosca,* il nome di *Moscoviti,* l' ampiezza del loro paese sono altrettante prove che non si debbono rigettare. I Russi, che probabilmente corrispondono al *Rosc* di Ezechiele (1), sono mescolati coi Moscoviti, o piuttosto non formano con essi che un medesimo popolo. Si trova in questo paese una città ed un fiume col nome di *Thubal* o' *Thobal;* e nei dintorni stanno i Triballi ed i Traci che si fanno discendere da Thubal e da Thiras.

Alcuni si sono sforzati di trovare nell'Asia-Minore i popoli discesi dai figliuoli di Japheth; a ciò indotti dalla persuasione che queste provincie furono popolate prima dei paesi più settentrionali: nel che si sono ingannati, come pare, giacchè gli storici ci insegnano che i Cimmerii e gli Sciti passarono dal settentrione del Ponto-Eusino nella parte orientale delle coste di questo mare e del Caspio, ed i Traci e molti altri popoli dell' Europa e dell'Asia-Minore vi sono venuti dai paesi più settentrionali posti al di là del Ponto-Eusino. La maggior parte di questi cangiamenti potevano essersi già fatti al tempo di Ezechiele. Il Bochart ha posto come una specie di principio e di punto fisso, che Gomer aveva popolato la Frigia; e su ciò egli colloca gli altri fratelli di Gomer nei dintorni, e più vicino che egli può a questa provincia. Ma si è veduta la debolezza di tali prove; onde non dobbiamo essere maravigliati se avendo noi per un principio contrario messo Gomer e Gog al settentrione del Ponto-Eusino, vi cerchiamo il paese dei lor fratelli.

Divisione di Thiras, settimo figliuolo di Japheth.

Sono concordi le sentenze intorno a *Thiras* (2), settimo ed ultimo figliuolo di Japheth. Giuseppe, gli interpreti Caldei, Eusebio, Eustazio d'Antiochia, s. Girolamo, s. Isidoro e tutti i moderni convengono che egli è il padre dei Traci. La voce greca *Thrax* corrisponde all' ebraica *Thiras.* I Traci adoravano Odrisio, che si crede essere lo stesso di Thiras. Il dio Marte, divinità favorita dei Traci, è soprannomato *Thoures* o *Thouros* (3)

(1) *Ezech.* XXXVIII. 2. 3. *Principem capitis Mosoch et Thubal* (Hebr. *Principem Rosc, Mosoch et Thubal*). *Ibid.* XXXIX. 1. — (2) תירס, *Thiras.* — (3) Θούρης, *vel* Θοῦρος, *impetuosus.*

nei poeti. Si trova nella Tracia il fiume Athyras accompagnato da un golfo dello stesso nome nella Propontide verso Bisanzio. V' ha un distretto della Tracia appellato *Thrasus*, e popoli presso il monte Emo detti *Thrausi*. Il nome antico della Tracia era *Odrisia*, secondo Suida; finalmente si conosce nella Tracia il re *Thereo* figlinolo di Marte; *Thrope* altro re dello stesso paese, e *Thre* padre di Sitacle, che accrebbe il regno degli Odrisii in guisa che esso divenne più esteso di tutto il resto della Tracia.

La Tracia, quale appunto noi ora la intendiamo, è compresa tra il mare Egeo, la Propontide, l'Arcipelago e la Mesia. Vi sono ancora dei Traci nell'Asia-Minore. Erodoto dice che si nominarono *Bitinii* nell'Asia, e che prima si appellavano *Strimonii*, essendo venuti dalla parte superiore del lago *Strimone*. Vi sono dei Traci anche nella Caria, e Strabone mette i Traci Sarapeti al di sopra dell'Armenia. Stefano il geografo assicura che anticamente la Tracia si nominava *Perea* ed *Aria*, e che fu una ninfa figliuola di Titano che le diede il nome di *Thracia*. Eritreo dà a questo paese il nome di *Siton;* d' onde viene che Ovidio chiama il mar di Tracia *Sitonis unda*. Strabone (1) osserva che i Traci si chiamarono a prima giunta *Sitines*, poi *Sinti* ed alla fine *Saii*.

Non avendo adunque la Tracia portato questo nome che assai tardi, e lungo tempo dopo Mosè, bisogna tentare di trar l' origine dei Traci da più remota sorgente. Crediamo che anticamente la lor dimora fosse al settentrione della moderna Tracia. Si trova il fiume *Thiras* (2) che sbocca nel Ponto-Eusino al di sopra ed al settentrione del Danubio; gli Agatirsi non erano stanziati lungi da questo fiume, ed Erodoto (3) nota che avevano quasi tutte le maniere dei Traci. Tolomeo (4) mette nello stesso luogo i Tirangiti e la città di Thiras.

La Tracia antica aveva un' ampiezza ben più grande della presente Tracia; e dalla parte del settentrione si estendeva fino al di là del Danubio ed alle frontiere degli Sciti, e comprendeva popoli sconosciutissimi. Nè propriamente parlando erano noti da questa parte che i

(1) *Strab. lib.* XII. — (2) Il Niester o Turla che separa la Podolia dalla Moldavia. — (3) *Herodot. lib.* IV. — (4) *Ptolom. tab.* VIII. *Europæ.*

Geti, i Teuristi [1] o Taurischi, i Trausi ed i Crestoniani. Dalla parte dell' occidente la Tracia comprendeva la Misia o Mesia, e si estendeva fino al paese degli Illirii, ed anche fino agli Scordichi ora detti Rascii. Dal lato del mezzogiorno alcuni l' estendono infino al monte Olimpo, ed anche fino all'Acaia ed alla Beozia, come si vede da Tucidide. Gli antichi pongono fra i Traci un gran numero di popoli, come i Tini, gli Strimonii, i Bardi, i Dolongi, i Bessi, i Danseletti, i Medi (*Mædi*), gli Odrisii, i Triballi, i Geti e molti altri, che si possono vedere in Ortelio [2]. Strabone [3] non dubita punto che una gran parte dei popoli che abitano nell'Asia-Minore non sieno venuti dall' Europa, e non sieno discesi da quei popoli che si compresero sotto il nome di *Traci*; egli mette in questo numero i Misii, i Frigi, i Troiani, i Migdonii, i Bebriei, i Bitinii, i Medobitinii, i Tini e fors' anche i Mariandini ec., che egli sostiene esser venuti dall' Europa nell'Asia. Queste trasmigrazioni accaddero, per giudizio dello stesso Strabone [4], verso il tempo della guerra di Troia. Allora i Greci eccitarono col loro esempio le altre nazioni ad imprendere somiglianti viaggi ed a spedire colonie in paesi stranieri.

In tal guisa quando si dice che i Traci sono discesi da *Thiras*, bisogna intenderlo dei Traci presi nell' estensione che loro abbiamo data, e non chiusi nei confini della sola provincia della Tracia, che al tempo di Mosè non portava ancora, come pare, il nome che ha al presente.

Forse il *Thiras* di Mosè ed il *Ros* o *Rosc* di Ezechiele erano gli stessi. Ecco le prove sulle quali si potrebbe appoggiare questa conghiettura. Il fiume Thiras ha la sua sorgente nella Russia-Rossa; esso vi è nominato anche al presente *Stry*; si scorge presso alla sua sorgente una città di questo nome. Si scontrano nello stesso paese i fiumi di Rusowa, e di altri nomi che si approssimano al *Ros* ed al *Thiras*. E ciò che fa credere che il paese di Thiras si estendesse dalla Russia e dal Niester fino al monte Emo, si è che anche al presente tra queste montagne ed il Danubio si scorgono le città di *Tiraska*, di *Tzerka*, di *Terisevisa*, di *Riza*, di *Russi*, di *Risow*, ec.

(1) *Strab. lib.* VII. — (2) *In Thesauro.* — (3) *Strab. lib.* XII. XIII. et VII. — (4) *Id. lib.* XII.

Japheth ebbe forse un ottavo figliuolo?

S. Agostino (1) oltre questi sette figliuoli di Japheth, di cui notato abbiamo il paese, ne dà un ottavo detto *Elisa;* e nota che di questi otto figliuoli la Scrittura non indica che la posterità di due, cioè di Gomer e di Javan; il primo dei quali ebbe tre figliuoli ed il secondo quattro. In tal guisa, secondo questo Padre, la Scrittura nota in tutto quindici discendenti di Japheth. Ma nè il testo ebraico, nè i parafrasti caldei, nè il samaritano, nè Giuseppe, nè il siriaco, nè la nostra Volgata non segnano più di quattordici discendenti di Japheth; e senza alcun dubbio dall' antica Volgata fatta sulla versione dei Settanta, la quale nota *Elisa* per ottavo figliuolo di Japheth, s. Agostino avrà preso ciò che egli ne dice. Eusebio e la Cronica d'Alessandria metton parimenti questo Elisa. La versione dei Settanta lo mette prima di *Thubal* e di *Mosoch,* cioè congiunge questi tre nomi *Elisa, Thubal* e *Mosoch,* così come Ezechiele congiunge *Ros, Mosoch* e *Thubal:* il che dà luogo a sospettare che quest' *Elisa* dei Settanta sia lo stesso che il *Ros* di Ezechiele. Ben è vero che nelle nostre lingue volgari non si scorge alcuna rassomiglianza tra questi due nomi *Ros* ed *Elisa;* ma in ebraico la differenza non è sì grande. L' ebraico scrive *Ras* per *Raus,* da cui si fa in greco *Ros.* In ebraico questo *Raus* può agevolmente confondersi con *Rais* o *Reis;* e da ciò la corruzione *Læis* o *Elis,* da cui venne *Elisa* (2). Checchè ne sia di questa progressione, sembra certo che i Settanta lessero tra i figliuoli di Japheth il nome di un ottavo che non vi si trova più; dall' altro canto è certo che Ezechiele mette tra *Magog, Thubal* e *Mosoch,* discendenti di Japheth, un *Ros,* che perfettamente vi conviene, e che in tal caso è verisimilmente lo stesso di quello il cui nome sparve nel testo della Genesi.

Gli Arabi credono che Japheth avesse un altro figliuolo, di cui qui non si parla; e lo nominano *Cozar.* Si dice che egli ritirossi sulle sponde del Volga, ove fabbricò una città cui diede il suo nome. Si conosce altresì al settentrione del mar Caspio un popolo che porta il

(1) *Aug. de Civit. l.* XVI. c. 3. — (2) In ebraico ראש per רואש, da cui in greco, Ῥώς: da ciò per corruzione ראיש e אליש, d'onde in greco, Ἐλισά.

nome di *Cozar*. Vi sono alcuni antori i quali eredono che gli Israeliti delle dieci tribù condotti eattivi da Salmanasar passarono nel paese di Cozar; che di là si avanzarono fin sni confini della Tartaria e poscia nella China. Ma gli Ebrei sostengono che qnesto Cozar era non già un figlinolo secondogenito di Japheth, ma il sno nipote per via di Thogorma. Giuseppe ebreo novera Cozar fra i dieci figliuoli di Thogorma(1). La versione araba mette *Chorazan* in vece di *Mosoch*.

Mosè, secondo la Volgata medesima, ed ancor più secondo l'ebraico, termina la nnmerazione dei figlinoli di Japheth dicendo: *Questi si divisero le isole delle nazioni, in diverse regioni, ognuno secondo il proprio linguaggio, e le sue famiglie, e la sua nazione* (2). Il che sembra insinnarci, che essi furono quelli che cominciarono a separarsi così dai loro fratelli; e che per questa istessa ragione Mosè cominciò da essi la numerazione, quantunque Japheth loro padre non fosse che l'ultimo de' suoi fratelli. Eglino si divisero in separandosi dai lor fratelli discesi da Sem e da Cham. Da loro adunque si formò la divisione delle *isole* o *delle provincie*; giacchè l'ebraico può significare e l'uno e l'altro: ed in fatto le provincie fra esse separate sono snl continente ciò che sono le isole in mezzo al mare; ed è evidente che tutte le terre occupate dai discendenti di Japheth non sono isole ma provincie. Quelli però che intendono qui più letteralmente *le isole*, osservano che sotto il nome di *isole delle nazioni* bisogna intendere tntte le isole e tutti i paesi separati dal continente della Palestina, ove gli Ebrei non potevano andar che per mare, come le Spagne, le Gallie, l'Italia, la Grecia, l'Asia-Minore. Il Bochart ha mostrato assai bene che i Fenici avevano eommercio in tutti questi paesi, e che vi avevan lasciato colonie e segni del lor linguaggio. Ma è difficile che essi abbiano potuto popolare tanti paesi, e formar tante colonie, quante loro se ne attribuiscono. Non si può negare che i Greci non

(1) *Basnage Hist. des Juifs*, *l.* v. *art.* 1. 2. 3. 4. — (2) *Genes.* x. 5. Vulg. *Ab his divisæ sunt insulæ gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam et familias suas in nationibus suis.* Versio C. Fr. Houbigant. *Ab his cæptum est apud gentes discrimen regionum, cum suam quisque terram in gentibus, juxta linguam suam familiamque, habitaret.*

si sieno stabiliti nelle isole del Mediterraneo, nell'Asia-Minore, nell' Italia, sulle coste della Gallia bagnate dal Mediterraneo; ma non crediamo che al tempo di Mosè tutte queste popolazioni fossero stabilite: ciò non potè accadere che nella serie di molti anni; i figliuoli di Japheth furono i primi abitatori di questo paese.

ARTICOLO II.

Divisione dei discendenti di Cham.

Data la numerazione dei discendenti di Japheth, Mosè viene a quelli di Cham, che egli colloca nel secondo grado non solo perchè fu il secondo dei figliuoli di Noè, *Sem, Cham* e *Japheth,* ma fors' anche perchè i suoi discendenti furono i primi che imitassero le trasmigrazioni dei discendenti di Japheth; giacchè essendo i discendenti di Sem rimasti nell'Asia, ne risulta che se quelli di Japheth furono i primi a separarsi dai lor fratelli, i discendenti di Cham furono i secondi. I primi si estesero al settentrione piegando verso l' occidente; i secondi si avanzarono anch' essi verso l' occidente, ma piegando verso il mezzogiorno.

Cham ebbe in retaggio tutta l'Africa, una gran parte dell'Arabia e della Siria; e Nemrod suo nipote usurpò, anche a danno dei discendenti di Sem, paesi assai ameni nella Babilonia, nella Susiana e nell'Assiria. Cham stabilì la sua dimora nell' Egitto. Vi si notano molte vestigia del suo nome, ed abbiam fondamento di credere che dopo la sua morte egli ricevesse onori divini. L' Egitto è appellato *la terra di Cham* in molti luoghi dei Salmi (1). In Plutarco (2) l' Egitto è nomato *Chemia* (3); ed alcune delle prefetture dell' Egitto portano i nomi di *Chemmis,* di *Psochemmis,* di *Psittachemmis,* termini in cui si trova mescolato il nome di *Cham. Giove Ammone,* così famoso pe' suoi oracoli, è, come pare, lo stesso *Cham.* Si conosce in questo paese la città *Ammonia* e la provincia *Ammoniaca:* tutta l'Africa anzi è nomata *Ammonia.* La famosa città di Tebe porta in ebraico il nome di *No-Ammon* (4), la dimora di Ammon. Si è tolta la aspirazione del nome di *Cham* o *Ham,* e se ne fece *Ammon.*

(1) *Psal.* LXXVII. 51. CIV. 23 *et* 27. CV. 22. — (2) *Plut. de Iside et Osiride.* — (3) Χημία. — (4) נוֹ, dimora.

Divisione di Chus, primogenito di Cham.

Cham ebbe quattro figliuoli (1): *Chus, Mesraim, Phut* e *Chanaan*. I discendenti di *Chus* (2) hanno popolato quella parte dell'Arabia che si estende sulla sponda orientale del mar Rosso e la prefettura arabica nel Basso-Egitto. È di questo paese che la Scrittura intende più comunemente di parlare sotto il nome di *terra di Chus*, come noi l' abbiamo altrove mostrato (3). Ci ha anche un altro paese di Chus nell'Arassena, come si è pure da noi provato altrove. Finalmente noi riconosciamo che *il paese di Chus* segna anche talvolta, ma più di rado, l' Etiopia al mezzo giorno dell' Egitto. Quivi tutti gli antichi interpreti greci e latini mettono *il paese di Chus;* ma è meglio distinguere tre paesi di questo nome, come noi abbiamo fatto, per rendere concordi i diversi testi della Scrittura.

Divisione dei primi cinque figli di Chus, figliuolo di Cham.

Chus ebbe sei figliuoli: *Saba, Hevilah, Sabatha, Regma, Sabathaca* e *Nemrod* (4). La maggior parte degli antichi, persuasi che l' Etiopia è il vero *paese di Chus,* hanno posto i suoi figliuoli nell'Africa. I moderni, credendo che Chus abbia popolato l'Arabia, si sono sforzati di mostrare che tutti i suoi discendenti abitarono in questo paese. Ma siccome noi abbiamo un' altra ipotesi, crediamo che una parte dei figliuoli di Chus abitasse nell'Arabia, ed un' altra negli Stati di Nemrod, principalmente nell'Assiria e nella Susiana, nell'Arassena e nei dintorni.

Sotto il nome di *Saba* (5) Giuseppe intende qui gli Etiopi, la cui capitale portava il nome di *Saba* prima che ricevesse quello di Meroe. S. Girolamo lo spiega de' Sabei famosi pel loro incenso dell'Arabia. Il Bochart mette Saba nello stesso paese sul golfo Persico presso gli Omaniti. Il Caldeo mette *Siniræi* invece di *Saba*. Mosè ci dà tre *Saba* differenti nel numerare i posteri di Noè (6), ed un quarto che discendeva da Abramo per mezzo di Cethura (7).

Hevilah (8) figliuolo di Chus è diverso da un altro del quale parleremo, e che era figliuolo di Jectan. Ma non si sa quale dei due sia quello di cui parla Mosè in oc-

(1) *Gen.* x. 6. — (2) כוש, *Cuse.* — (3) V. la *Dissertazione sul Paradiso terrestre,* al paragr. *Terra di Chuse.* — (4) *Gen.* x. 7. 8. — (5) סבא, *Saba.* — (6) *Gen.* x. 7 *bis et* 28. — (7) *Gen.* xxv. 3. — (8) חוילה, *Ilhavila.*

casione del paradiso terrestre [1]. Noi ne mettiamo uno nell'Arabia-Felice assai vicino al fiume formato dall' Eufrate e dal Tigri uniti insieme, ed al golfo Persico; e l' altro nella Colchide sul Phasi. Si vegga ciò che ne abbiamo detto in parlando del paradiso terrestre. Si trovano presso Strabone i *Colotei* nell'Arabia; i *Chaulasi* presso Festo Avieno; i *Chablasii* presso Dionigi; ed i *Chavlasii* presso Prisciano. Sono questi i discendenti del nostro *Hevilah* a giudizio del Bochart, che è seguíto da molti dotti.

Sulla via che conduce dal golfo de' Gerrei all'Arabia-Deserta è una città appellata *Saphta*, notata in Tolomeo; questo nome si approssima a quello di *Sabatha* [2]. Si trova anche un' isola od una penisola chiamata *Sophta* nel golfo Persico. Il Bochart crede che sia una colonia de' Sabatei dell'Arabia. Ma non sarebbe questo piuttosto un ramo dei Messabati, che Plinio mette sui confini della Medo-Persia e degli Elamiti? Strabone [3] li colloca nella provincia di Helam. Plinio [4] descrivendo il corso dell' Euleo dice che ha la sua sorgente nella Media, e che passando per la Mesobatene va a circondare la cittadella di Susa. Egli pone la Mesobatene al disopra dei Cossei verso il settentrione sul monte Cambalide. Questi Messabati possono essere i discendenti di Sabatha. Essi sono vicini ai Cossei ed ai Cissii altri discendenti di Chus. Tolomeo mette i Messabati nella Persia. Plinio [5] nota una città di *Sabatha* nell'Assiria a trenta stadii da Seleucia.

Una città nomata *Regma* o *Regama* è posta da Tolomeo [6] sul golfo Persico un po' al disotto dello stretto nel golfo degli Ictiofagi. Si scorge in Ezechiele [7] che Saba e Regma erano ricche di aromi, di pietre preziose e d' oro; il che si addice egregiamente a questo paese in cui tutto ciò si trova in copia. Il nome ebraico [8] si pronuncia diversamente, o *Ramah*, o *Rhegma*, o *Rhecma*, o *Rema*. Alcuni esemplari dei Settanta hanno *Rhamma*; ma Teodoreto legge *Regma*. La lettera *ain* che si pronuncia *gn* nella maggior parte delle sinagoghe è figurata spesso da un *g*, come in *Gaza*, *Gomorrha*, ec.

(1) *Gen.* II. 11. — (2) סבתה, *Sabatha*. — (3) *Strab. lib.* XVI. — (4) *Plin. lib.* VI. 27. — (5) *Ibid.* 28. — (6) *Ptolom. lib.* VI. c. 7. — (7) *Ezech.* XXVII. 22. — (8) רעמה.

Regma ebbe due figliuoli, *Saba* e *Dadan* (1). Il Bochart mette *Saba* (2) figliuolo di Regma nell'Arabia; e mostra presso il paese di Regma quello di Saba, ove gli antichi mettono i Sabei ed i monti *Sabo*, di cui parla Arriano (3). Ezechiele (4) congiunge Saba a Regma. La città di *Dadan* (5) era all' oriente di Regma. Essa è nominata al presente *Daden*, ed il paese vicino *Dadena*. Il Bochart afferma apparire da Ezechiele (6) che *Dadan* è un paese marittimo, e per conseguenza differente da *Dedan* o *Dadan* città dell' Idumea notata da Geremia (7) e fondata da *Dadan* uno dei discendenti di Abramo per mezzo di Cethura (8). Quest' ultima città è lontana dal mare e dai fiumi, e la prima è sul golfo Persico. Ma il Bochart non riflette che la vicinanza del golfo Persico non ravvicina Dadan a Tiro, e *Dadan* marittima ne è ancor più lontana di *Dadan* dell' Idumea. Nè egli prova che quest' ultima città sia stata fondata dal nipote di Abramo. Ciò non impedisce tuttavia che non si possa mettere Dadan nell'Arabia, giacchè l' Idumea è considerata come parte dell'Arabia. Alcuni pongono Dadan nella Palmirena, ove si trova il monte *Aladan* od *Alsadadan*. I Settanta, in Ezechiele (9), invece di *filii Dedan*, traducono *filii Rhodiorum*, come lo nota s. Girolamo. Essi lessero nell' ebraico *Redan* invece di *Dedan*; e Giuseppe invece di *Dedan* ha letto *Giuda*; affermando che da questo *Giuda* vennero certi Giudei che dimorano fra gli Etiopi occidentali. Non si sa ciò che egli voglia dire.

Il Bochart è d' avviso che *Sabathaca* (10) passò dall'Arabia, di cui era oriundo, nella Carmania pel mezzo del golfo Persico. In questo paese trovasi un fiume appellato *Samidoco* e la città *Samidaca*, che egli crede esser posta invece di *Sabathaca* o *Sabitace*; le lettere *M* e *B* si confondono soventi volte, come egli lo mostra con molti esempii, adducendo *Berodach* per *Merodach*, *Lebna* per *Lemna*, ec.

Divisione di Nemrod, secondogenito di Chus.

Finalmente *Chus generò Nemrod, il quale cominciò ad essere potente in sulla terra* (11) distinguendovisi col suo

(1) *Gen.* x. 7. — (2) שבא, *Sceba.* — (3) *Arrian. in Periplo.* — (4) *Ezech.* xxvii. 22. — (5) דדן, *Dedan.* — (6) *Ezech.* xxvii. 15. — (7) *Jerem.* xxv. 23. — (8) *Gen.* xxv. 3. — (9) *Ezech.* xxvii. 15. Υἱοὶ Ῥοδίων. — (10) סבתכא, *Sabathaca.* — (11) *Gen.* x. 8 *et seqq.*

valore e colle sue violenze. *E il principio del suo regno fu a Babilonia, ad Arach, ad Achad e Chalanne nella terra di Sennaar*. Questo regno non si formò che dopo la formazione del regno di Babele. Nemrod dimorò nel luogo in cui questa torre era stata cominciata; egli vi si mantenne mentre tutti gli altri si dispersero in varii luoghi. Prima di tutto Nemrod esercitò il suo impero sopra Babilonia e sopra le tre città che abbiamo nominate. Si dubita se questa Babilonia sia la celebre città così nomata nella Scrittura e negli autori profani, costruita da Belo, accresciuta da Semiramide ed ornata da Nabuccodonosor. Abideno in Eusebio (1) assicura che il luogo in cui si edificò la grande Babilonia fosse dapprima ingombro dalle acque, e che innanzi d'essere ascingato portasse il nome di *Mare*. Isaia (2) dice che furono gli Assirii che la fabbricarono. Marsham (3) crede che fosse Nabonassar, e che qui *Babilonia* noti non già la città dello stesso nome, ma la provincia di Babilonia, nella quale si costruirono in appresso Arach, Achad e Chalanne. Ma noi crediamo colla maggior parte dei commentatori che a Nemrod si debbono i principii della famosa Babilonia, e che egli fu il principal motore che indusse gli uomini a fabbricar questa torre, la cui opera fu interrotta dalla mala intelligenza degli operai e dalla confusione delle lingue in coloro che vi lavoravano. Questa città non giunse al punto di grandezza e di magnificenza in cui ce la descrivono la Scrittura e gli storici profani, se non col volgere di molti secoli.

Babilonia e le tre città che Mosè vi congiunge erano *nella terra di Sennaar*. Se noi non sapessimo la situazione di Babilonia, sarebbe assai difficile il determinar quella della campagna di Sennaar; ma siccome è noto che Babilonia sorgeva sull' Eufrate, e che la torre di Babele era nel paese di Sennaar (4), così non possiamo ingannarci mettendo Sennaar nella parte più meridionale della Mesopotamia. I Settanta (5) e gli interpreti Caldei traslatano talvolta Sennaar per Babilonia; e Daniele (6) narra che Nabuccodonosor trasportò i vasi del tempio di Gerusa-

(1) *Euseb. Præparat. lib.* IX. — (2) *Isai.* XXIII. 13. — (3) *Marsham. Can. Ægipt. sec.* XVII. — (4) *Gen.* XI. 2 *et seqq.* — (5) *Isai.* XI. 11. *Zach.* V. 11. — (6) *Dan.* I. 2.

lemme nel tempio del suo Dio *nella terra di Sennaar*; ora non si dubita che questo tempio non fosse in Babilonia. Finalmente Istico in Giuseppe (1) ed Abideno in Eusebio (2) mettono Sennaar nella Babilonia. Quantunque non sia certo che la città di Babilonia sia stata costrutta nello stesso luogo in cui sorgeva la torre di Babele, pure si ammette da tutti, che tanto l' una quanto l' altra erano situate nella terra di Sennaar; ma non è facile il determinar l'estensione di questa terra. I geografi ci parlano di un monte, di un fiume e di una città di *Singara* nella Mesopotamia sul Tigri molto lungi da Babilonia verso il settentrione. Il nome di *Singara* è apparentemente lo stesso di quello di *Sennaar* (3). Abbiamo già fatto notare che l' *ain* si traduce spesse volte negli altri idiomi con un *g*. Fors' anche il monte *Zagra* o *Zagras*, di cui Strabone parla sì spesso, viene da *Sinhar* o *Singar*. Questo monte serve di confine alla Babilonia dalla parte del settentrione (4). In tal guisa il paese di Sennaar avrebbe una grandissima estensione da Babilonia lungo il Tigri fin verso l'Assiria. S. Epifanio mette Sennaar nell'Assiria (5).

Nella terra di Sennaar furono edificate *Arach*, *Achad* e *Chalanne*. Per *Arach* od *Erech* (6) gli antichi intesero Edessa o Nisibi nella Mesopotamia verso l'Armenia, ed assai lontana da Babilonia. Ma il Bochart crede che si debba intendere la città di *Aracca* posta da Tolomeo nella Susiana sul Tigri al disotto del suo congiungimento coll' Eufrate. Ammiano (7) la nomina *Arecha*. Da questa città presero il nome le campagne *Arettee* notate in Tibullo (8).

Ardet arectæis aut unda perhospita campis (9).

(1) *Joseph. Antiq. l.* I. c. 5. — (2) *Euseb. Præparat. l.* IX. c 15. — (3) שנער, *Sein-ar*, o *Sein-gnar*. — (4) *Strab. lib.* XVI. *circa initium*. (5) *Epiph. de hæres. lib.* I. *circa initium*. — (6) ארך, *Erech*. — (7) *Amm. lib.* XXV. — (8) *Tibull. lib.* IV. *Eleg.* I. — (9) ✻ Questo verso ha posto in subuglio il regno degli eruditi e dei gramatici. Il nostro autore ha qui seguita la lezione del Cuiacio e dello Scaligero; ma l'Heinsio, il Brochusio, il Wunderlich, e per ultimo il celebre filologo Heyne hanno letto così:

Radit Arecteos haud una per hostia campos.

I primi difendono la lor lezione adducendo la autorità di Strabone (*lib.* XVI.) e di Plinio (*lib.* II. c. 110), i quali ammettono nell'*Artacene*, o nell'*Aractene*, o nei campi in cui sorgea Babilonia, un lago ardente e molte sorgenti di bitume e di nafta. Ma variano d'assai nello

Queste campagne erano piene di sorgenti di nafta, che talvolta si accendevano come lo dice Tibullo nel verso citato. Sembra che Erodoto parli di *Erech* (1) sotto il nome di *Anderica* od *Arderica*, che egli dice lontana da Susa dugentodieci stadii, e quaranta dal pozzo da cui si trae la nafta. Il nome di *Ard-Erica* può notare la *grande Erech*; giacchè *Ard* in persiano significa *grande*.

In vece di *Achad* (2) i Settanta mettono *Archad* (3). I Caldei aggiungono ordinariamente un' *R* nei nomi in cui una lettera è raddoppiata dal *dagesch*, onde invece di *Dammeschek*, essi dicono *Darmeschek*, ed *Argel* in vece di *Aggel*. Il che fa credere che la città di *Argad*, o *Archad*, o *Achad*, fosse sul fiume *Argade* nella Sitacena provincia della Persia. Tolomeo parla anche della provincia *Acabena* nel Tigri, il che si approssima al nome di *Achad*. Questa provincia era assai vicina all'Assiria. Lo stesso autore parla anche di *Sacada* nell'Adiabene all' oriente del Tigri ed al disotto di Ninive.

Si crede che *Chalanne* (4) sia la stessa città nomata *Calne* in Isaia (5), e *Chene* o *Channe* in Ezechiele (6). Questa città doveva essere nella Mesopotamia: Ezechiele la congiunge a Charan, ad Eden, ad Assur ed a Chelmad, che andavano a trafficare a Tiro. Molti eruditi hanno creduto che Chalanne fosse la medesima *Callinicum*, città della Mesopotamia sull' Eufrate; ma il Bochart ama piuttosto di affermare che essa è Ctesifonte sul Tigri in distanza di tre miglia da Seleucia (7). Gli interpreti Caldei, s. Girolamo ed Eusebio l' hanno inteso nello stesso senso. Ctesifonte era la capitale di una provincia dell'Assiria

spiegare quel *perhospita* apposto all' *unda*; volendo alcuni che significhi *poco ospitale*, perchè abbrucia tutto ciò che vi si getta, come fosse *parum hospita*; e volendo altri che debba significare *ospitale*, come quella che riceve navi e corrisponde all' *hospites fluvios* di Severo. Ma l' altra schiera dei filologi vi sostituisce quell' *haud una per hostia*, seguendo (nè si sa per qual ragione) l' antica ortografia che appiccava un' *h* all' ostia. Tibullo parla qui del fiume *Gindi* (*Gyndes*), e lo chiama *Cyri dementia*, perchè Ciro vi perdette un tempo prezioso nel deviarlo in molti piccoli canali, dando così ai Babilonesi il tempo di riaversi e di accrescere le loro forze, come narra Erodoto nel libro primo. Forse questi canali sono le molte foci del fiume, delle quali il poeta fa menzione nell' *haud una per ostia*.

(1) *Herodot. lib.* I. *et* VI. — (2) אכד, *Accad.* — (3) Ἀρχάδ. — (4) כלנה, *Chalanne.* — (5) *Isai.* X. 9. כלנה, *Calnè.* — (6) *Ezech.* XXVII. 23. כנה, *Canne.* — (7) *Strab. lib.* XVI.

nomata *Calonitè*. Alcuni Padri greci [1] hanno creduto che a *Calne* od a *Ctesifonte* stata fosse costruita la torre di Babele. I Settanta han dato occasione a questa sentenza; giacchè essi tradussero in Isaia x. 9: *Il paese che è al disopra di Babilonia e di Chalanne, ove la torre fu edificata* [2]. Eustazio chiosando Omero [3] nota questo sentimento dei Padri. Plinio [4] dice chiaramente che Ctesifonte fu edificata nella Calonite in distanza di tre miglia da Seleucia, e che quest' ultima era distante quaranta miglia da Babilonia. Strabone non ne la allontana che trecento stadii.

Progressi dell' impero fondato da Nemrod.

Nemrod non si contentò di essersi così stabilito nella terra di Sennaar: *ma da quella terra uscì ed edificò Ninive, le piazze della città, e Chale, ed anche Resen tra Ninive e Chale* [5]. Alcuni credono che fosse Assur figliuolo di Sem che essendo uscito dalla terra di Sennaar andò a fabbricare queste quattro città, e la stessa Volgata l' esprime così: *De terra illa egressus est Assur et ædificavit Niniven*, ec. Ma il Bochart seguíto da alcuni valenti commentatori pretende che *Assur* noti qui il nome di una provincia, e che debba intendersi questo passo come se vi si dicesse: *De terra illa egressus est* (Nemrod) *in Assyriam*, ec. Essendo Nemrod partito dalla terra di Sennaar entrò nell'Assiria e vi fabbricò Ninive. Questo sentimento non ha nulla che non sia assai conforme al genio ed allo stile della Scrittura, che mette ordinariamente *Assur* pel regno dell'Assiria. Il profeta Michea nomina *Assur* la terra di Nemrod: *Pascent terram Assur in gladio, et terram Nemrod in lanceis ejus* [6]. La connessione del discorso di Mosè richiede che il verbo *egressus est* abbia per nominativo Nemrod, giacchè ha detto che il principio del suo impero fu in Babilonia; onde è naturale che esponga quali furono i progressi di quest' impero. Finalmente prendendo *Assur* pel figliuolo di Sem, si disordina tutta quanta la narrazione. Non si tratta qui che dei discendenti di Cham: e perchè introdurvi uno di quelli di Sem? Di più, nella enu-

(1) *Basil.*, *Cyril.*, *Greg. Nazianz.*, *Constantin.*, *Manas.* — (2) Τὴν χώραν τὴν ἐπάνω Βαβυλῶνος καὶ Χαλάνες, οὗ ὁ πύργος ᾠκοδομήθη. — (3) *Eustath. in Homer. Iliad.* I. — (4) *Plin. l.* VI. c. 26. — (5) *Gen.* X. 11. 12. — (6) *Mich.* V. 6.

merazione dei figliuoli di Noè, non parla Mosè dei discendenti di Sem, se non dopo aver nominato quelli di Cham; come adunque metterebbe egli nei discendenti di Cham le azioni di un discendente di Sem che non ha peranco fatto conoscere? D'altronde non è cosa particolare ad Assur l'essere uscito dalla terra di Sennaar, posciachè tutti gli uomini ne uscirono, tranne Nemrod, che vi gettò le prime fondamenta del suo impero, e continuò a dominare su questa provincia anche allorquando ebbe penetrato nell'Assiria; giacchè queste parole *egressus est,* egli uscì, non significano già che abbandonasse la terra di Sennaar, ma solo che egli estese il suo impero penetrando nell'Assiria ove fondò Ninive e le altre città che il testo sacro vi congiunge. Finalmente, אשור, *Ascur,* può esser posto in ebraico per אשורה, *Asciura,* cioè l'*he,* ה, o la particella che nota il movimento da un luogo all'altro è soventi volte ommessa nei nomi dei luoghi. Se ne trova un esempio nello stile di Mosè medesimo, allorquando nell'Esodo riferisce che essendo nel paese di Madian, il Signore gli disse (1): *Va e torna in Egitto: Vade et revertere in Ægyptum* (l'ebraico ha *revertere Mitsraim,* מצרים, invece di *revertere Mitsraima,* מצרימה, cioè *in Mitsraim*). Lo stesso è qui *egressus est Assur,* invece di *egressus est Assura,* cioè *in Assur.*

Nemrod può dunque essere riguardato come il fondatore di Ninive: *Et ædificavit Niniven.* Ma si pretende che vi sieno tre città di Ninive, l'una in Siria, l'altra nell'Assiria e la terza in Persia. Quella di cui qui parliamo è la capitale dell'Assiria, situata sul Tigri, e conosciuta dagli antichi sotto il nome di *Nino, Ninevi* o *Nineve.* Desta maraviglia come la situazione di una città tanto famosa sia così poco conosciuta. Gli uni la pongono sul Tigri, ed altri sull'Eufrate; questi sulla riva orientale, e quelli sull'occidentale del Tigri. I nuovi viaggiatori assicurano che l'antica Ninive era all'oriente di questo fiume; che si vedono ancora vaste rovine di questa grande città; e che sulla sponda opposta si trova la città di *Mozul* o *Mozil* edificata sugli avanzi di Ninive. Plinio (2) al contrario la mette sulla sponda occidentale di questo fiume, ciò che è più probabile. Gli storici

(1) *Exod.* IV. 19. — (2) *Plin. lib.* VI. c. 13.

profani assicurano che Ninive fu costruita da Nino primo re dell'Assiria. Ma se non si è confuso Nino con Nemrod, bisogna dire che si onorò Nino per la costruzione di Ninive, quantunque egli l'abbia solamente od accresciuta od ornata; nella stessa guisa che la Scrittura dice che *Arphaxad* (o Phraorte) *fabbricò Ecbatane* (1), quantunque, secondo Erodoto, sia stata costruita da Deioce; ma Phraorte la ornò e la accrebbe. La Scrittura non ha termine composto; e si serve dello stesso vocabolo per esprimere *fabbricare* e *rifabbricare*.

L'ebraico *Rechobot-hir* (2) può significare *la larghezza della città*, una città assai vasta; o le contrade e le piazze della città. La Volgata l'esprime in quest'ultimo senso, *plateas civitatis*, il che sembrerebbe riferirsi a Ninive. Ma i Settanta e la maggior parte degli interpreti conservano qui il nome di *Rohoboth*, e la Volgata stessa lo conserva altrove (3), e lo prende per un nome proprio di città. Alcuni credono che Mosè abbia aggiunto a *Rohoboth* il nome di *hir*, che significa città, per evitare l'equivoco del termine *Rohoboth*, che significa contrade; ed è sicuro che *Rohoboth* è una città distinta da Ninive. Vedi al cap. XXXVI della Genesi ✝. 37. La difficoltà consiste nel fissare la situazione di questa città. Alcuni sostengono che sia *Oroba* sul Tigri. Il Bochart propone alcune congliietture per mostrare che potrebbe essere *Birta* o *Virta* (4) che Tolomeo mette all'occidente del Tigri verso la foce del fiume Lico. Ma sembra che egli creda essere piuttosto la città nominata dagli Arabi *Rahabat-Melic*, cioè *la Rahabat del Re*, a motivo che essa diede il nascimento ad uno dei re dell'Idumea nomato Saul (5). Il geografo della Nubia (6) la colloca al disotto di Cercuce, ed alla foce del Chaboras nell'Eufrate. Non v'ha che l'allontanamento di Ninive che possa impedire che non si prenda questa *Rahabath* per la *Rohoboth* di Mosè.

Chale, detta altrimenti *Calach* (7), è, come pare, la capitale della *Calacene* nei dintorni delle sorgenti del Lico (8), e la stessa che la *Calacine* di Tolomeo (9), ed il paese dei *Calassiti* o *Classiti* di cui parla Plinio (10),

(1) *Judith.* I. 1. — (2) רחבת עיר. — (3) *Genes.* XXXVI. 37; I. *Par.* I. 48. — (4) *Ammian. lib.* XX. — (5) *Genes.* XXXVI. 37. — (6) *Climat.* IV. *part.* 5. — (7) כלח, *Calach.* — (8) *Strab. lib.* XI. *et* XVI. — (9) *Ptolom. lib.* VI. c. 1. — (10) *Plin. lib.* VI. c. 26.

e che egli mette nei dintorni dell'Adiabene. Il Bochart è d'avviso che *Calach* sia la stessa di *Chalach* notata nel IV. libro dei Re [1]. Essa vi è congiunta a Chabor fiume della provincia di Gozan; il che fa congliettnrare che doveva essere verso la sorgente del fiume Chaboras presso il monte Masio. Isidoro Caraceno mette la città di *Chala* come capitale della provincia Chalonite, che è separata dalla Media per mezzo del monte Zagrus.

Finalmente Nemrod fabbricò anche Resen tra Ninive e Chale, ed è la gran città di questo nome: *Resen quoque inter Niniven et Chale: hæc est civitas magna* [2]. Alcuni credono che queste parole, *hæc est civitas magna,* dovrebbero riferirsi a Ninive, perchè in fatto si sa che Ninive fu un tempo una città vastissima; ma la costruzione del testo fa bastantemente intendere che Mosè parla qui di Resen: *Resen quoque inter Niniven et Chale: hæc est civitas magna.* I geografi ci hanno conservati i nomi di alcune città della Mesopotamia che si approssimano molto a quello di *Resen* [3]. Si conosce in questo paese *Rhesina* città episcopale sotto l'arcivescovo d'Antiochia [4]. Ammiano Marcellino [5] parla della città di *Resaine* famosa per una vittoria che Gordiano riportò contro il re di Persia. Si scorgono alcune medaglie greche coniate in questa città colla iscrizione: *Septimia Colonia Resainesion* [6]. Tolomeo la nomina *Raisene,* o secondo l'esemplare palatino *Resaine.* Stefano ce l'addita sotto il nome di *Resine,* e nella *Notizia* sotto quello di *Rasin.* Era situata sul fiume Chaboras. La *Resen* di Mosè era tra Ninive e *Chale* o *Chalah;* ed il IV libro dei Re mette *Chalah* o *Calach* con Chabor [7]; il che fa credere che Chalah non era lontano dal fiume Chabora; ed in tal guisa non vi sarebbe stato sconcio alcuno a mettere Resen su questo fiume. Il Bochart sembra persuaso che *Resen* sia la stessa che *Larissa* notata da Senofonte [8]; era questa una gran città che aveva ottomila passi di circuito. La sillaba *la* non è, come pare, che una preposizione, ed il vero nome di questa città è *Rissa*

(1) 4. *Reg.* XVII. 6. XVIII. 11. חלח, *Chalach.* — (2) *Genes.* X. 12. — (3) רסן, *Resen.* — (4) *Vide Holsten. Not. in Geogr. Sacra Caroli a S. Paulo.* — (5) *Amm. lib.* XXIII. *c.* XIV. — (6) *Vide Cellar. Asiam, lib.* III. *c.* 15. — (7) 4. *Reg.* XVII. 6. XVIII. 11. — (8) *Xenoph. lib.* III. *de Expedit. Cyri Junior.*

al dire del Bochart. Si scorgono nella Scrittura alcuni nomi di città scritti colle loro preposizioni, come se la preposizione stessa formasse parte del nome; per esempio, lo stesso luogo che è nominato *Chala* nel IV. libro dei Re, è nominato *Lachela* nel I. libro dei Paralipomeni (1).

Divisione di Mesraim, secondogenito di Cham.

Mesraim fu il secondogenito di Cham, o piuttosto tutti convengono che il nome di *Mesraim* o *Mitsraim* (2) nota i popoli dell' Egitto, od il paese stesso dell' Egitto, sempre così nominato nell' ebraico. La forma del duale in cui è espresso questo nome non permette che si intenda di un sol nome. *Mesraim* può notare i due Egitti, l'Alto ed il Basso; l'Alto che si estende al mezzodì verso l' Etiopia, ed il Basso che si estende al nord verso il Mediterraneo; o le due parti dell' Egitto, l' una al di qua e l' altra al di là del Nilo. Si è immaginato da alcuni antichi (3) che l' Egitto si sia formato a poco a poco coll' ammasso delle terre che il Nilo vi ha trasportate dal fondo dell' Etiopia. Non si potrebbe negare che questo fiume non abbia dato qualche altezza di più al terreno dell' Egitto e che non abbia aumentato anche questo paese in qualche parte sulla riva del Mediterraneo; ma è certo che subito dopo la costruzione della torre di Babele l' Egitto fu occupato da Cham, ed è uno dei primi paesi del mondo che sia stato abitato. La città di Hebron così antica non fu costruita che sette anni prima di Tanis città del Basso-Egitto. Il figliuolo di Cham che ebbe in retaggio l' Egitto si nominava apparentemente *Mazor* o *Mezor*. Nell' antico calendario egizio il primo mese era *Mesori*. La capitale del Basso-Egitto, la città del Cairo, è nominata anche al presente *Mezer* dagli Arabi. In Michea (4) i confini di Chanaan sono *da Matsor* o *Mazor infino al fiume*, cioè dall' Egitto fino all' Eufrate. Kimchi e Bochart spiegano anche dell' Egitto i passi (5) in cui si parla dei *ruscelli di Mazor*. Noi crediamo che *Mezor* e *Misraim* significano propriamente il Basso-Egitto, con cui gli Israeliti avevano maggior commercio che col restante del paese; da cui procede che se

(1) I. *Par.* V. 26. לחלה, *Lachla.* — (2) מצרים. — (3) *Diodor. lib.* I. *Herod. lib.* II. *Arist. Meteor. l.* I. *c.* 14. *Ephorus, etc.* — (4) *Mich.* VII. 12. *A civitatibus munitis* (Hebr. *A Matsor*) *usque ad flumen.* — (5) 4. *Reg.* XIX. 24. *Omnes aquas clausas* (Hebr. *Omnes rivos Mazor*, o *Matsor*). *Isai.* XIX. 6. *Rivi aggerum* (Hebr. *Rivi Mazor*, o *Matsor*).

ne parla così spesso nella Scrittura. Essi estendevano questo nome a tutto il resto dell' Egitto. Questo paese è anche talora nominato *Rahab* nella Scrittura (1); ma rigorosamente parlando questo nome non conviene propriamente che al Delta appellato dagli antichi Egizii *Rib* (2), cioè *pero*, a motivo della sua forma. Gli Arabi gli danno anche al presente lo stesso nome. Si può vedere il Bochart che viene spiegando tutto ciò con maggiore ampiezza.

Divisione di Lud, primogenito di Mesraim.

Mesraim ebbe sette figliuoli che furono padri di sette popoli (3): *Ludim, Anamim, Lahabim, Nephthuhim, Phetrusim, Chasluhim* e *Caphthorim*. Invece di queste parole: *Mesraim generò i Ludim* (4), il parafraste gerosolimitano traduce: *Mesraim fu padre degli abitanti della Mareotide*, distretto dell' Egitto. Il Bochart sostiene altamente che bisogna leggere *Meroitas*, e ne riferisce assai buone ragioni; ora Meroe è la capitale dell' Etiopia. Giuseppe ha affermato che i *Ludim* ed alcuni altri discendenti di Mesraim non sussistevano più, e che erano stati distrutti nelle guerre dell' Etiopia. S. Girolamo lo ha seguito in ciò. Alcuni hanno creduto che i Lidii di cui Creso fu re fossero i discendenti di *Ludim*; ma questa opinione non ha seguaci. Troviamo *Ludim* congiunto a *Cusc* ed a *Phut* in Geremia (5). Ezechiele mette *Ludim* con *Phut* e con *Paras*, o forse *Phatros* (6); ed altrove congiunge *Ludim* a *Phut* ed a *Cusc* (7); il che fa giudicare che questi popoli fossero o nell' Egitto, o vicini all' Egitto ed agli Arabi; giacchè noi crediamo che Phut possa essere posto nell' Egitto medesimo. In fatto il parafraste Jonathan invece di *Ludim* traduce נִיוַטְאֵי, *Nivat-i*, cioè gli Egizii della prefettura *Neout*, di cui parla Tolomeo. L'Arabo traduce تنيسيين *tennísiim*, gli abitanti di Theneso presso Pelusio, di cui parla Cassiano (8); ed io credo che questo sia ancora il sentimento più ragio-

(1) *Ps.* LXXXVI. 4. *Memor ero Rahab et Babylonis.* LXXXVIII. 11. *Tu humiliasti sicut vulneratum superbum* (Hebr. *Rachab*). *Isai.* LI. 9. *Numquid non tu percussisti superbum?* (Hebr. *Rachab*). — (2) *Horus, Hieroglyph. lib.* I. *c.* 7. *Vide Mag. Etymolog.* — (3) *Gen.* X. 13. 14. — (4) לודים. τοὺς *Ludim.* — (5) *Jer.* XLVI. 9. *Æthiopia et Libyes* (Hebr. *Chusci et Phut.*)... *et Lydii* (Hebr. *et Ludim*) — (6) *Ezech.* XXVII. 10. *Persæ et Lydii et Libyes* (Hebr. *Paras et Lud et Phut.*) — (7) *Ezech.* XXX. 5. *Æthiopia et Libya et Lydi* (Hebr. *Cusc et Phut et Lud*). — (8) *Cassian. Collat.* XI. c. 1.

nevole. La causa della difficoltà che si incontra nel determinare il paese dei *Ludim*, e ciò che ha fatto credere a Giuseppe ed a s. Girolamo che questi popoli fossero estinti, si è che non si trova nè nell' Egitto nè nei dintorni alcun vestigio ben sicuro del loro nome.

Il Bochart si è sforzato di mostrare che i *Ludim* sono gli Etiopi. Egli suppone che *Chus* noti i popoli dell'Arabia e non quelli dell' Etiopia; e stabilisce dappoi le sue ragioni a favore dei *Ludim*. La sua prima prova è desunta dal nome di *Lud*, che in arabo significa essere tortuoso, andar serpeggiando, come *Luz* nell' ebraico. I geografi ci parlano degli andirivieni del Nilo, che appellano *Ancones*, od i cubiti del Nilo nell' Etiopia. Erodoto lo paragona in questo luogo al Meandro, fiume dell'Asia celebre per le sue tortuosità. Ma si sente abbastanza la debolezza di queste prove; esse non hanno forza alcuna, a meno che non si dica che i *Ludim* presero il loro nome dai rigiri del Nilo; il che non sembra per nulla probabile. Questi popoli così come tutti gli altri hanno dato il loro nome ai paesi che hanno abitati, e da essi nol ricevettero. E d' altronde quale apparenza havvi mai che un popolo assuma il nome di tortuoso a motivo degli andirivieni di un fiume che passa nel suo paese? Il Bochart osserva in secondo luogo che i *Ludim* (1) sono notati nella Scrittura come una nazione che aveva una destrezza particolare nel trar d' arco. Gli autori profani ci parlano anche degli Etiopi come dei migliori arcieri del mondo. Un re d' Etiopia, rispondendo agli ambasciatori di Cambise re di Persia, loro diede un arco di una grandezza straordinaria, e loro disse di presentarlo a Cambise, e che allorquando i Persiani potessero maneggiare agevolmente quell' arco, allora essi potrebbero pensare a far la guerra agli Etiopi. Questi popoli non portavano turcassi; ma mettevano le loro freccie a guisa di raggi intorno alle loro teste. Claudiano cantò:

Gens circumpositis crinem velata sagittis.

In vece di ferro, le loro freccie erano armate di una punta di pietra sommamente dura ed acuta. Avvelenavano que-

(1) *Isai.* LXVI. 19. *In Africam et Lydiam* (Hebr. *ad stul et Lud*) *tendentes sagittam. Jerem.* XLVI. 9. *Et Lydii* (Hebr. *Ludim*) *arripientes et jacentes sagittas.*

ste freccie tingendole in un succo velenoso di alcune erbe secondo Teofrasto, o nel sangue di drago secondo altri. In terzo luogo Isaia congiunge insieme *Phul* e *Lud* come popoli vicini. La città di *Phila*, che apparentemente prendeva il suo nome da *Phul*, era tra l' Egitto e l' Etiopia (1); ma si può temere che in Isaia invece di *Phul* non bisogni leggere *Phut*, come nei due luoghi di Ezechiele già citati; ora *Phut* era apparentemente nel Basso-Egitto, come si vedrà in seguito. In quarto luogo i *Ludim* sono figliuoli di Mesraim. Gli Etiopi sono pure, dice il Bochart, una colonia di Egizii, posciachè hanno tante cose comuni coll' Egitto (2), cioè il rispetto pei re, la cura dei morti ed il modo di seppellirli, lettere geroglifiche, e gli stessi ornamenti pei loro sacerdoti, finalmente la circoncisione comune ai due popoli (3). Ecco la miglior parte delle ragioni di questo grande erudito; ma si desidererebbe di aver qualche notizia più solida e più sicura.

Divisione di Anam, secondogenito di Mesraim.

Il parafraste Jonathan intende per *Anamim* (4) gli abitatori della Mareotide; il Targum di Gerusalemme quelli della Pentapoli; e l'Arabo quelli del paese ove si fabbricò dappoi la città d'Alessandria. Il Bochart crede che gli *Anamim* sieno i popoli che abitano nei dintorni del tempio di Giove Ammone e nella Nasamonite. Questi popoli erano Egizii ed Etiopi d' origine secondo Erodoto (5), e la loro lingua partecipava e dell' una e dell' altra nazione; essi avevano molte superstizioni simili a quelle degli Egizii. Si conoscono anche nell'Africa gli *Amanienti* ed i *Garamanti*, che possono discendere dagli *Anamim*. I geografi (6) li collocano oltre gli Ammonii. Bisogna ricordarsi che essendo questi popoli erranti e senza ferma stanza si estendevano molto lungi. Il nome di *Garamanti* può venire dall' ebraico גר, *gher*, uno straniero, un viaggiatore, un passeggiero, ed *Anamim* è come un dire *i vagabondi d'Anamim*. La lor capitale è chiamata *Garamana* in Solino (7). Essi abitano presso al centro dell'Africa, e vi rimasero quasi sconosciuti fino al tempo di Vespasiano.

Divisione di

La maggior parte intendono per *Lahabim* (8) i Libii,

(1) *Strab. lib.* I. *et alii plures.* — (2) *Diodor. lib.* III. — (3) *Herodot. lib.* II. — (4) ענמים, *Anamim.* — (5) *Herodot. lib.* III. — (6) *Solin. c.* 41. *Plin. lib.* V. *c.* 5. — (7) *c.* 42. — (8) להבים, *Lehabim.*

Lahab, o Lahabim, terzogenito di Mesraim.

Libyes, o come li nomina Stefano *Libystii*, che sono uno dei piu antichi popoli dell'Africa. Il nome di *Libia* che si dà a tutta questa parte del mondo è una prova della rinomanza e dell' estensione dei Libii. Essi abitarono lungo le coste del Mediterraneo; ed una parte di essi prese il nome di *Mauri*, secondo Sallustio, in vece di *Medi*, che prendevano alcuni popoli dell' esercito di Ercole che si congiunsero ai Libii. Si può derivare il nome di *Mauri* dall' ebraico מורה, *More*, cangiante, variante, nome che ha potuto esser dato loro a motivo della loro vita incostante e vagabonda. Il Bochart è d' avviso che i Laabim abitarono più vicino all' Egitto, e che essi sono i Libii dell' Egitto, di cui parlano alcuni antichi sotto il nome di *Liby-Ægyptii*. Eglino dimoravano all' occidente della Tebaide in un terreno arenoso ed arso dagli ardenti raggi del sole. Il termine *Lahabim* o *Lehabim* significa *infiammati, abbrucciati;* להבה, *Lehaba* vuol dir *fiamma*. Siccome *Rapah* si confonde con *Rib*, nello stesso modo si potè confondere *Lapah* con *Lib* o *Lyb*. Si scrive *Libya* e *Libia;* le iscrizioni antiche danno anche la preferenza a *Lybia*.

Divisione di Nephthuh, quartogenito di Mesraim.

I *Nephthuhim* (1) sono assai sconosciuti. Jonathan crede che sieno i *Pentaschœnites* di cui parla Stefano (2). L'Arabo l' intende dei *Carmaniani*. Giunio crede che *Nephthuhim* sia un popolo dell' Etiopia, la cui capitale è *Napata* o *Napatea* posta tra Siene e Meroe. Plinio (3), Tolomeo, Strabone e Stefano parlano dell' isola di Meroe che era la capitale del regno della regina Candace. Il Bochart mette i *Nephthuhim* nella Marmarica o nella Troglodite. Si trovano nella Marmarica, o piuttosto nella Cirenaica, gli *Adirmachidi* ed il tempio d'Aptuco, *Aptuchi fanum*, che ha dato il nome ad una città chiamata Aptonga in s. Agostino. Si potrebbe credere che il nome di *Nettuno* venisse da *Nephthuhim*. Erodoto assicura che questo dio tragge la sua origine dagli Africani, e che i Greci l' hanno da essi ricevuto. Gli Egizii non gli ricusavano la qualità di dio; ma non gli rendevano alcun culto particolare. Plutarco dice che la voce *Nephtus* in

(1) Ved. 4. *Reg.* XIV. 16 del testo ebraico, ed il commentario di Rabbi David-Kimchi sopra questo versetto (Drach). נפתחים, *Naphtuchim.* — (2) *Stephan.* in Μάγδωλος et in Ταχόμψος. — (3) *Plin.* l. VI. c. 29. *Strab.* lib. XVII.

egizio nota le coste del mare ed i monti scoscesi che si avanzano nelle sue acque. Su questo il Bochart fonda il suo pensiero che i *Nephthuhim* sono i Trogloditi, i quali dimorano sulle sponde occidentali del mar Rosso; ma egli indebolisce questa opinione con molte prove tratte principalmente da ciò che nella Scrittura i Trogloditi sono appellati *Suchim* e *Ziim*, termini che non hanno alcun rapporto con *Nephthuhim*; e da ciò che i Trogloditi non erano Egizii, ma Arabi di origine, secondo alcuni autori. Non si scorge nulla in tutto ciò che egli dice, che obblighi ad abbandonare la sentenza di Ginnio e di coloro che mettono i *Nephthuhim* nei dintorni di *Naphtha* e presso i *Ludim*. Il nome di *Nepthuhim* si nota in quello di *Nephtys* figliuola di Saturno e sposa di Tifone. Essa non ebbe figliuoli di Tifone, ma generò Anubi da un commercio segreto che ebbe con Osiri. Si può consultare Plutarco nel suo libro di Iside e di Osiride.

Divisione di Phetros, quintogenito di Mesraim.

Il parafraste Jonathan spiega *Phetrusim* (1) cogli Egizii che abitano nel Delta; il Gerosolimitano cogli abitanti di Pelusio; e l'Arabo cogli Jemaniti dell'Arabia-Felice. Alcuni assegnano come stanza ai *Phetrusim* la città di Petra nell'Arabia; altri il paese dei Farusii o Faurusiani nell'Africa sull'Oceano Atlantico. Il Bochart rigetta tutti questi sentimenti; e sostiene che *Phetrusim* popolò la Tebaide, nominata in ebraico *Phatros* nella Scrittura. La convenienza che si trova tra i nomi di *Phatros* e di *Phetrusim* è una grande prevenzione in favore di questa sentenza. S'aggiunga che *Phatros* è il nome di una provincia considerabile dell'Egitto, come si scorge da ciò che ne dicono i profeti (2). Talvolta essi ne parlano come di una provincia diversa dall'Egitto (3); e talvolta la annoverano fra le provincie di questo paese. In tal guisa la Tebaide è qualche volta considerata come formante parte dell'Egitto, e talvolta come se ne fosse disgiunta. Si trova in questo paese la prefettura o cantone *Paturis* ossia *Paturite* notato da Plinio (4) e da Tolomeo (5), ma con qualche lieve diversità. Geremia facendo la enu-

(1) פתרסים, *Patrusim*. — (2) *Jerem*. XLIV. 15. *Ezech*. XXIX. 14. *et* XXX. 14. — (3) *Isai*. XI. 11. — (4) *Plin. lib*. V. *c*. 9. — (5) *Ptolom*. Πάθυρος, Πάθυρις.

merazione dei popoli che dovevano essere travagliati dai mali mandati da Dio, li nota avanzandosi da Giuda fino nell'Egitto, e dall'Egitto a *Phatres*. Il Marsham osserva che gli antichi dividevano l'Egitto in tre parti: il Basso-Egitto che aveva per capitale *Tanis* od *Eliopoli*; il Medio che era il paese di *Phatros*, e l'Alto che era la Tebaide. Si chiarisce da Geremia (1) e da Ezechiele (2) che *Phatros* era una provincia degli Egizii: *Reducam captivitatem Ægypti, et collocabo eos in terra Phatures* (in ebraico *Patros* o *Phatros*), *in terra nativitatis suæ*. Così parla il Signore per bocca di Ezechiele. S. Girolamo, su questa parola del profeta, parla della città di Phaturas capitale di questa provincia; il Cellario crede che essa fosse sul medesimo parallelo di Copto e di Tentira, ma non si sa da qual parte del Nilo.

Divisione di Chasluh, sestogenito di Mesraim.

Il parafraste Jonathan traduce *Chasluhim* (3) per *Pentapolitanos*, ossia quelli della Pentapoli o della Cirenaica. Il parafraste gerosolimitano lo spiega per quei della *Pentaschœnite* nel Basso-Egitto; l'Arabo per quelli di Said nella Tebaide. Alcuni intendono per *Chasluhim* i Saraceni stanziati nell'istmo tra il mar Rosso ed il Mediterraneo. Si chiama questo piccolo paese *Cassiotis* a motivo del monte Cassio che separa l'Egitto dalla Palestina; e sembra che non abbia preso questo nome da *Chasluhim*, ma verisimilmente dal formare il confine della Palestina da questo lato. *Kets, kez* (קץ) in ebraico significa *limite, estremità*.

Il Bochart riferisce un gran numero di prove per dimostrare che i *Chasluhim* hanno abitato la Colchide: 1.° i nomi di *Colchis* e di *Chasluhim* assai si approssimano l'uno all'altro; 2.° gli antichi (4) fanno costantemente venire dall'Egitto gli abitatori di Colco; e si può produrre per chiarirlo un numero immenso di poeti, di storici, di geografi. Ma questi stessi storici assicurano che fu Sesostri re dell'Egitto, il quale vi lasciò una parte del suo esercito; il che distruggerebbe la pretensione del Bochart, se è vero che questo Sesostri sia lo stesso che Sesac (5) che rapì le ricchezze del tempio di

(1) *Jerem.* XLIV. 15. — (2) *Ezech.* XXIX. 14. — (3) כסלחים, *Casluchim.* — (4) *Appollon. Argon. lib.* IV. *Dionys. Perieg. v.* 639. *Priscian. Fest. Avien. Valer. Flac. Herodot. lib.* II. c. 104. *Diodor. lib.* I. *Strab. lib.* I. *Ammian. lib.* XXII. *Agat. lib.* II. — (5) 3. *Reg.* XIV. 25. 26.

Gerusalemme sotto Roboamo figliuolo di Salomone, e che per conseguenza è di molto posteriore a Mosè. Ma il Bochart sostiene che Sesostri non lasciò colonia in questo paese, perchè, secondo Plinio (1) e Valerio Flacco, egli fu vinto dai popoli della Colchide in guisa che non potè lasciarvi abitanti. Aggiunge che prima di Sesostri gli Argonauti se ne erano già iti nel paese di Colco, e che in tal guisa non si può dire che Sesostri vi abbia messo colonie di Egizii. Afferma finalmente che non si dee già considerare Erodoto (il più antico storico di tutti quelli che furono citati) siccome un autore che solo riporti (2) i vaghi discorsi e le opinioni dei popoli; giacchè fonda il suo sentimento dell' origine dei Colchi sopra segni che non si possono ragionevolmente rigettare; per esempio, sul colore bruno della tinta comune ai popoli della Colchide e dell' Egitto, sui capelli neri e ricciuti, sulla circoncisione, sull' uso del lino e sul modo di lavorarlo, finalmente sullo stesso linguaggio e sulla stessa maniera di vivere. Confessiamo che tutte queste cose sono notevoli senza dubbio, ma lo sarebbero anche di più se Erodoto le avesse ben provate, particolarmente ciò che egli dice della lingua, del genere di vita dei Colchi, e della conformità che hanno col linguaggio e colle maniere dell' Egitto; giacchè, siccome questi segni sono i più sicuri ed i meno equivoci, si potrebbe far sopra di essi maggior fondamento se fosser meglio appoggiati e notati con maggiore esattezza.

Ma allorquando si esaminano tutte queste prove più da vicino, se ne scopre agevolmente la debolezza. Secondo il Bochart bisogna dire che i popoli appellati *Casluhim* sono usciti immediatamente dall' Egitto, e che essendosi stabiliti nella Colchide mandaron fuora colonie che popolarono una parte della Palestina e della Cappadocia; che fin da quel tempo avevano la circoncisione; e che fino all' età di Erodoto conservarono tutte le maniere ed il linguaggio degli Egizii; o bisognerà dire, come lo dice effettivamente il Bochart, che i primi Chasluhim stabiliti nella Colchide non avevano ancora la circoncisione allorquando i Cappadocii ed i Filistini uscirono da questo paese; che solo dopo la uscita di queste

(1) *Plin. l.* xxxiii. 3. — (2) *Herodot. l.* ii.

colonie i Colchi abbracciarono questo costume ad imitazione degli Egizii loro padri; e che per questa ragione nè i Filistini nè i Cappadocii ebbero mai la circoncisione, perchè erano usciti dalla Colchide prima che vi fosse ricevuto il costume di circoncidersi.

Tutto ciò si afferma senza prove, ed anche contro ogni sorta di verisimiglianza. Qual ragione avrebbe potuto indurre i Colchi a circoncidersi ad esempio degli Egizii, mentre gli altri popoli discesi al par di loro da Mesraim, dimorando nell'Africa e dicontro all' Egitto, non avevano nemmeno il pensiero di imitare in questo gli Egizii? Come mai i Colchi lontani più di trecentocinquanta leghe hanno potuto prendersi la briga di informarsi dei costumi, delle cerimonie e della circoncisione degli Egizii, mentre questi avevano per essi così poco riguardo, che Sesostri loro fece una guerra sanguinosa, e gli Egizii non si ricordano nemmeno che essi sieno loro discendenti (1)? Quest' è al certo un indizio di pochissime relazioni che avevano fra loro, onde non possiamo restar capaci come nella Colchide si sia pensato alle costumanze dell' Egitto ed a seguirle a segno di adottare perfino la circoncisione. Sarebbe una curiosità singolare quella di sapere quando gli Egizii abbiano cominciato a circoncidersi, e quando i Colchi abbiano seguíto il loro esempio. Se ci riportiamo ad Erodoto, l' Egitto ebbe quest' uso fin dal principio e lo ha comunicato a tutti i popoli che usano di circoncidersi. Ma il Bochart non ha creduto di dover seguire questa opinione di Erodoto; ed ha ben veduto che non si poteva sostenere. Noi mostreremo altrove (2) che la circoncisione è recente nell' Egitto e che essa non viene che dagli Israeliti.

Non dobbiamo fare gran fondamento su quella folla di autori citati dal Bochart, e tutti insieme non si debbono riguardare che come un solo, perchè non fecero che seguire Erodoto, la cui autorità in questa congiuntura non è di gran peso, perchè è fondata, come lo dice egli stesso, piuttosto sulle sue conghietture e sulla pretesa cognizione che crede averne tratto dagli indizii di

(1) *Herodot. lib.* II. c. 104. Καὶ μᾶλλον οἱ Κόλχοι ἐμεμνέατο τῶν Αἰγυπτίων ἢ οἱ Αἰγύπτιοι τῶν Κολχῶν. — (2) Ved. la *Dissertazione sull' origine e l' antichità della circoncisione.*

cui abbiamo parlato, che sulla tradizione e sui sentimenti dei popoli [1] che in queste circostanze sono particolarmente degni di considerazione. In materia di fatto ci vogliono ragioni di fatto e non semplici congbietture. Non è sicuro che il paese dei Colchi abbia portato questo nome ai tempi di Mosè, e fors' anche al tempo dell' arrivo di Giasone. Noi crediamo che avesse quello di Hevilà, come lo abbiamo notato in parlando del paradiso terrestre [2]; e noi tenteremo di mostrare nella dissertazione sull' origine della circoncisione che i Colchi presi da quest' autore per Egizii d' origine sono piuttosto Israeliti del regno d' Israele, che i re dell'Assiria trasportarono nella Colchide e nei paesi vicini.

Ma quale è dunque il vero paese dei *Chasluhim?* Bisogna cercarlo nei dintorni dell' Egitto, ove il loro padre ed i fratelli ebbero stanza. Abbiamo già veduto che i parafrasti Caldei, l' Arabo ed alcuni altri li pongono nel Basso-Egitto. Si trova nel golfo Adulite nel mar Rosso verso l' Etiopia l' isola di *Colocasite,* che, come pare, è la stessa della *Coloca* di Mela, e l' *Hahalac* d' oggidì dicontro alle coste di Abex. Questi nomi hanno qualche relazione con *Chasluhim;* onde si potrebbe credere che gli antichi *Chasluhim* abitassero lungo queste coste e nell' isola di cui abbiamo parlato. Nè più si è fatto menzione di questi popoli dopo Mosè; forse essi furono confusi cogli Etiopi che si stabilirono al disopra ed al mezzogiorno dell' Egitto.

Divisione di Caphthor, settimo figliuolo di Mesraim.

Secondo la presente lettura del sacro testo i Filistini ed i Caphthorim sembrano essere colonie dei Chasluhim: *Chasluim* (o secondo l' ebraico *Casluchim*) *de quibus egressi sunt Philisthiim et Caphthorim* [3]. Ma il Masio nota benissimo che *Philisthiim* dee riferirsi a *Caphthorim,* e non a *Chasluhim;* cioè che per rimettere questo passo nel suo ordine naturale bisognerebbe leggere: *Mesraim genuit Ludim, et Anamim, et Lahabim, et Nephtuhim, et Phetrusim, et Chasluhim, et Caphthorim, de quibus egressi sunt Philisthiim.* La necessità di ricorrere a questa interpretazione è fondata sopra ciò che si legge

(1) *Herodot. lib.* II. c. 104. *Φαίνονται μὲν γὰρ ἐόντες οἱ Κόλχοι Αἰγύπτιοι· νοήσας δὲ πρότερον αὐτὸς ἢ ἀκούσας ἄλλων, λέγω.* — (2) Ved. più sopra la *Dissertazione sul Paradiso terrestre.* — (3) *Gen.* x. 14.

in altri luoghi della Scrittura che i Philistini vennero da Caphthorim. Per esempio, Geremia (1) dice che i Philistini sono *avanzi dell' isola di Caphthor*; ed in Amos il Signore dice: *Non feci io uscir dalla terra di Egitto Israele come i Philistini da Caphthor* (2)? Nel Deuteronomio (3) si dice pure che i Caphthorim, usciti da Caphthor, assalirono gli Evei, li disfidarono, e presero stanza nel loro paese. Tutti questi passi ci mostrano con bastante chiarezza che i Philistini erano discesi dai Caphthorim.

Si tratta ora di sapere chi fossero i *Caphthorim* (4). La maggior parte degli interpreti traducono questo termine con quello di *Cappadoci*. I parafrasti Caldei, i Settanta, s. Girolamo, Eusebio, Teodoreto, s. Cirillo, Procopio; in una parola, quasi tutti gli antichi ed i moderni sono pei Cappadoci. L'Arabo mette i Caphthorim a Damietta: il viaggiatore Beniamino, l' autore del libro ebraico *Iuchasim* ed alcuni altri sono della stessa opinione. Giunio e Tremellio pongono Caphthorim nella prefettura *Setroite* del Basso-Egitto. Il Bochart tenta di appoggiare il sentimento che indica la Cappadocia come il paese dei Caphthorim. Egli nota primieramente che la Cappadocia è vicina alla Colchide, ove egli mette i Chasluhim; secondariamente che il termine ebraico *Caphthor* significa una *granata*; e che si trova assai vicina alla Cappadocia la città di *Sidene*, che significa in greco lo stesso che *Caphthor* in ebraico.

Il p. Calmet nella prima edizione del suo Commentario aveva riferite molte congchietture per tentar di chiarire che l' isola di Caphthor era l' isola di Cipro. Egli ha cangiato dappoi opinione; ed ha tentato di mostrare esser piuttosto l' isola di Creta; e si era adottata una tale opinione nella prima edizione di questa Bibbia. Ma ecco un' altra conghiettura proposta con qualche verisimiglianza dal Pluche nella *Concordia della Geografia delle diverse età* (5). Siccome la parola egizia *Apis* era pronun-

(1) *Jerem.* XLVII. 4. *Depopulatus est enim Dominus Palæstinos, reliquias insulæ Cappadociæ* (Hebr. *Philistiim, reliquias insulæ Caphtor.*) — (2) *Amos* IX. 7. *Numquid non Israel ascendere feci de terra Ægypti, et Palæstinos de Cappadocia?* (Hebr. *et Philistiim de Caphtor.*) — (3) *Deut.* II. 23. *Hevæos quoque qui habitabant Haserim, usque Gazam, Cappadoces* (Hebr. *Caphthorim*) *expulerunt: qui ingressi de Cappadocia* (Hebr. *Caphthor*), *deleverunt eos et habitaverunt pro illis.* — (4) כפתרים, *Caphthorim.* — (5) *Pluche, Concorde de la Géographie.*

ciata *Abir* dagli Ebrei; questi del pari pronunciavano *Caphthor* la parola *Coptos*, che era il nome egizio di una città celebre nel cuore del medio Egitto. Questa città era frequentatissima nei più antichi tempi; trafficava cogli Arabi e principalmente coi Sabei per mezzo del golfo Arabico. Gli Europei stessi al par che gli abitatori del Basso-Egitto venivano ad essa per mezzo dei canali del Nilo; e rimontando poscia il fiume andavano a Copto a comperare le preziose merci dell' Jemen e dell' Oriente.

Questa media contrada dell' Egitto, che confinava al settentrione col canale Bubastico, all' oriente col golfo Arabico e lungo l'occidente col Nilo, era riguardata come un' isola; essa ne portava il nome, come noi diamo quello d' *Isola di Francia* alla provincia che giace tra l' Oise, l'Aisne, la Senna e la Marna. L' Egitto medio, a motivo della capitale, si nominava in ebraico *Caphthor*, אי כפתר, ed in egizio *Ai Coptos*, l' isola di Caphthor o Copto. Questa parola *Ai Coptos* è visibilmente l' origine della parola greca Αἴγυπτος, d' onde ha origine il latino *Egyptus*. Al tempo di Omero non si dava in greco altro nome al Nilo tranne quello di Αἴγυπτος che in egizio era il nome della grande isola, o del terreno spazioso lungo il quale scorreva. Si dà anche al presente il nome di *Copti* agli Egizii nativi, e di *copto* o *coptico* alla lingua egizia.

Conoscendo l'*isola di Coptos* o *Caphthor* come una colonia di Mesraim, quasi tutta cinta dalle acque e situata nel cuor dell' Egitto, noi concepiremo agevolmente che qualche ribellione o scontentezza avrà dato luogo alla ritirata dei Philistini, che fuggendo dall' istmo di Suez, ed avendo traversato il deserto di Sur, si saranno gettati sui primi terreni abitabili da Gerara, Gaza e Geth fino a Joppe, ove furono arrestati dai Cananei e ristretti in que' termini. Quivi propriamente è la *Palestina*, il cui nome si è a poco a poco esteso dall'uso fino ai paesi vicini. Noi non andremo adunque più colla maggior parte degli interpreti a cercare fuori dell' Egitto e fin nelle montagne della Cappadocia un' isola che formava parte dell' Egitto, e da cui l' Egitto ha tratto verisimilmente il suo nome.

Divisione di Phut, terzogen. di Cham.

Il terzogenito di Cham è appellato *Phut* (1). Si trovano vestigia del suo nome in diversi luoghi dell' Africa; per

(1) פוט, *Phut*.

esempio, il fiume di *Phut* (1) nella Mauritania; la città di *Putea* o *Phut* presso Adrumet; il porto *Phthia* nella Marmorica. Ma per non allontanarci dal nostro metodo ordinario, bisogna cercare *Phut* nell' Egitto. Noi vi troviamo la prefettura od il distretto di *Phthemphu* in Plinio, e *Phthemphuti*, o *Phtembuti* in Tolomeo; questa prefettura era la più innoltrata verso la Libia. In Nahum (2) i discendenti di Phut sono posti con quelli che debbono venire in soccorso di No-Ammon o di Tebe. Geremia (3) ed Ezechiele (4) li mettono coi popoli dell' Egitto. Noi crediamo che la loro stanza fosse nella prefettura *Phthenotes*, di cui *Buto* era la capitale, ed in quella di *Phthemphut*, la cui capitale era *Tara*. Essi erano sudditi di Nechao re dell' Egitto al tempo di Geremia.

Divisione di Chanaan, quarto ed ultimo figliuolo di Cham.

Il quarto ed ultimo figliuolo di Cham fu *Chanaan* (5). Questi popolò il paese che ha conservato il nome di *terra di Chanaan* fino all' arrivo degli Israeliti, che se ne rendettero padroni sotto Giosuè. Dopo quel tempo fu diviso questo paese tra le dodici tribù d' Israele e conosciuto sotto il nome di *paese d'Israele*. Dopo il ritorno dalla cattività di Babilonia esso fu più conosciuto sotto il nome di *Giudea*. Alcuni antichi (6) hanno creduto che i Fenicii, i quali sono i più famosi dei discendenti di Chanaan, sieno venuti dalle sponde del mar Rosso nella Fenicia, ed abbiano appellato il lor paese *Fenicia* da un vocabolo derivato dal greco *Phoinix*, che significa *rosso* (7) in memoria del mar Rosso, su cui erano prima stanziati. L'Userio conghiettura che i Fenici venuti dal mar Rosso sono i pastori o *Ycsos*, che dopo aver regnato per qualche tempo nell' Egitto ne furono cacciati e vennero a dimorare nella Fenicia. Ma il Bochart deriva il nome di *Fenici* o di *Punici* da *Bene-Anakim* (8) figliuolo degli Enacim. I Cananei abbandonarono il nome del loro padre Chanaan, forse per evitare l' onta della maledizione che egli aveva ricevuta da Noè, ed assunsero presso gli

(1) *Ptolom.*, *Plin.*, *Joseph.*, *Hieron.*, *Euseb.*, *Eustat.*, *Isidor.* — (2) *Nah.* III. 9. *Africa et Libyes* (Hebr. *Phut et Lubim*) *fuerunt in auxilio tuo.* — (3) *Jer.* XLVI. 9. *Æthiopia et Libyes* (Hebr. *Cusch et Phut*). — (4) *Ezech.* XXX. 5. *Æthiopia et Libya* (Hebr. *Cuse et Phut*). — (5) כנען, *Kenaan.* — (6) *Herod. l.* I. c. I. *Justin. lib.* XVIII. *Diodor. lib.* XVI. *Strab. lib.* I. etc. — (7) Φοινίκη, *Phœnicia*; φοῖνιξ, *ruber.* — (8) בני ענק, *Bene Anak.*

stranieri il nome di *figliuoli di Enao*, il quale era un eroe famoso e padre dei giganti del paese di Chanaan. Ma gli antichi non lasciarono di conservarci la memoria di Chanaan vero padre dei Fenici. Eupolemo [1] lo nota positivamente, ed il falso Sanconiatone [2] lo nomina *Chna*, che è un' abbreviatura di *Chanaan*. I Settanta [3] hanno confuso i nomi di Chanaan e di *Phœnix*; ed una Cananea è appellata *Fenicia* nel Nuovo Testamento [4]. I Philistini occuparono una parte del paese di Chanaan, come qui sotto si vedrà [5].

Divisione dei primi sei figliuoli di Chanaan.

Chanaan ebbe undici figliuoli: *Sidon*, *Heth*, *Jebus*, *Amor*, *Gerges*, *Hev*, *Arac*, *Sin*, *Arad*, *Samar* ed *Amath* [6]. Il primogenito di Chanaan fabbricò Sidone e fu padre dei Sidonii. *Sidone* in ebraico [7] significa *la pesca*, nome che sembra non convenire ad un uomo; alcuni dubitano anche che Sidone sia stato il nome proprio del primogenito di Chanaan. Spesso la Scrittura invece del nome proprio della persona mette quello della città o del luogo che questa persona ha abitato. Sotto il nome di *Sidonii* si intendevano tutti i Fenici prima della fondazione di Tiro [8]. Quest' ultima città fu costruita, secondo Giuseppe [9], da una colonia di Sidonii 240 anni prima del tempio di Salomone. La situazione di Sidone è abbastanza conosciuta; essa ha il Libano a settentrione e la città di Tiro a mezzodì; non è lontana dal Libano che due leghe e sette in otto da Tiro. Giosuè [10] chiama Sidone *la Grande*; e gli antichi poeti ne parlano più che di Tiro [11], che la vinse ciò nullameno in seguito sopra Sidone. Nei tempi che conseguitarono il regno di Saulle non si parla quasi più nella Scrittura

(1) *Eupolem. apud Euseb. Præpar. lib.* IX. — (2) *Philo apud Euseb. Præparat. lib.* I. — (3) *Exod.* XVI. 35. *Josue* V. 12. *Prov.* XXXI. 24. — (4) *Matth.* XV. 22 *collat. cum Marc.* VII. 26. — (5) L' uso introdotto presso i Greci di dare ai Cananei il nome di *Fenici* può venire da ciò che i Fenici od i Sidonii, che discendevano da Sidone primogenito di Chanaan, furono detti specialmente *Cananei*, come si scorge dalla Scrittura medesima, in guisa che dopo aver dato ai Sidonii il nome di *Fenici*, lo si diede nello stesso modo a tutti coloro che con essi dividevano il nome di Cananei nello stesso modo che dappoi i Romani diedero a tutto questo paese il nome di *Palestina*, che in origine era il nome del solo paese marittimo occupato dai Philistini. — (6) *Genes.* X. 15 *et seqq.* — (7) צידן, *Sidon* o meglio *Tsidon*. — (8) *Justin. lib.* XVIII. — (9) *Joseph. Antiq. lib.* VIII. 2. — (10) *Josue* XIX. 28. — (11) *Vide Strab. l.* XVI.

che di Tiro fra le città della Fenicia. La Fenicia (1), di cui Sidone era la capitale al tempo di Mosè, si estendeva dal fiume Eleutero, che mette foce nel Mediterraneo dicontro all' isola di Arad, fino al monte Carmelo, fino a Gaza, o fino a Pelusio, al mezzogiorno, sempre lungo il Mediterraneo; giacchè i confini hanno spesso variato dalla parte del mezzodì. I Philistini occupavano la parte meridionale di questa estensione (2).

Gli *Hetei* o discendenti di *Heth* (3) sono posti da alcuni verso l' Eufrate, all' oriente della Terra Santa; ma si mettono comunemente nei dintorni di Hebron e di Bersabea nelle montagne che sono al mezzogiorno della terra di Chanaan, e che furono poscia date alle tribù di Giuda e di Simeone.

I *Jebusei* ossia discendenti di *Jebus* (4) abitarono in Gerusalemme e nei dintorni. Essi erano assai bellicosi, e non si potè cacciarli interamente da Gerusalemme e dalla fortezza di Sion, che sotto il regno di Davide (5).

Gli *Amorrei* od i discendenti di *Amor* (6) dimoravano nelle montagne che sono all' occidente del mar Morto. Di là passarono al disopra del Giordano (7) e si stabilirono nei dintorni delle montagne *Abarim* all' oriente del lago Asphaltite, tra i torrenti d'Arnon e di Jaboc nell' antico paese dei Moabiti e degli Ammoniti. Amos (8) parla della loro statura gigantesca e del lor valore; e paragona la loro altezza a quella de' cedri e la loro forza a quella della quercia. Talvolta nella Scrittura il nome di *Amorrei* si piglia per notare in generale i Cananei (9), perchè essi erano, come pare, i più considerabili e più potenti di tutti questi popoli.

I *Gergesei* o discendenti di *Gerges* (10) abitavano all' oriente del mar di Tiberiade; e si crede che ve ne

(1) Vedi la Carta della terra di Chanaan disegnata da Roberto geografo ordinario del Re. — (2) Sembra assai verisimile che essendo Sidone il primogenito di Chanaan, i popoli discesi da lui abbiano conservato specialmente il nome di *Cananei*; e v' ha luogo a credere che essi sieno quelli che sono segnati con questo nome nel numero dei sette popoli che gl' Israeliti trovarono nella terra promessa. *Exod.* III. 8. 17. XXIII. 23. XXXIII. 2. XXXIV. 11. *Deut.* VII. 1 XX. 17. *Jos.* III. 10. IX. 1. XII. 8. XXIV. 11. *Judic.* III. 5. — (3) חת, *Heth* o *Cheth*. — (4) יבוס, *Iebus*. — (5) 2. *Reg.* V. 6 *et seqq.* — (6) אמר, *Amor*. — (7) *Num.* XIII. 30. XXI. 29. *Jos.* V. 1. — (8) *Amos* II. 9. — (9) *Genes.* XV. 16. — (10) גרגש, *Ghirgase*.

fossero ancora al tempo di Gesù Cristo (1) alcuni avanzi nelle città di *Gesara* e *Gadara*. I Giudei assicurano che all' arrivo di Giosuè questi popoli si ritirarono nell'Africa. Vedi la nostra dissertazione sul paese in cui si ricoverarono i Cananei cacciati da Giosuè (2).

Seguono gli *Hevei*. Il parafraste gerosolimitano li chiama *Tripolitanos*, come se egli volesse dire che gli *Hevei* o discendenti di *Hev* (3) si ritirarono nel regno di Tripoli nell'Africa, o piuttosto che essi rimasero a Tripoli nella Siria. Jonathan li nomina *Kadmonim*, cioè *Orientali*. Si trova il paese dei *Kadmonim* o *Cedmonei* (4) nel numero di quelli che Dio promette di dare ai discendenti di Abramo. Il Bochart crede che una parte degli Hevei dimorava nei dintorni del monte Hermon al di là del Giordano all' oriente della terra di Chanaan; egli dice anche che Cadmo, famoso per la colonia che egli condusse a Tebe capitale della Beozia, e la sua sposa Ermione erano Evei, e che il nome di *Cadmo* viene da *Kedem* che significa l' *Oriente*, e quello di *Ermione*, dalla montagna di *Hermon*. Ciò che la favola ha aggiunto della loro metamorfosi in serpenti è tratto dal nome di *Hev* che in lingua fenicia, così come in siriaco ed in caldaico, significa *serpente*. Gli Ebrei assicurano che si diede il nome di *Hevei* a questo popolo di Chanaan a motivo che a guisa dei serpenti dimoravano sotterra e nelle caverne. Si trova un' altra sorta di *Hevei*, il cui nome si scrive diversamente in ebraico (5): essi erano nel paese che fu poscia posseduto dai Philistini discesi dai Caphthorim (6). Alcuni credono che questi Hevei espulsi dai Philistini passarono l' Eufrate ed andarono ad abitare il paese degli Assiri, donde furono poscia trasportati a Samaria (7). Ma noi crediamo che questi *Hevei*, di cui si parla nel IV libro dei Re, sieno differenti dagli antichi *Hevei* della Palestina, e che questi furono interamente disfatti dai Philistini, o che i loro avanzi vennero confusi cogli altri Cananei, fra i quali si mescolarono (8).

(1) *Matth.* VIII. 28. *Gerasenorum* (gr. *Gergesenorum*). *Marc.* V. 1. *Gerasenorum* (gr. *Gadarenorum*). *Luc.* VIII. 26. *idem.* — (2) Essa sarà posta in fronte al libro di Giosuè. — (3) חו, *Hev* o *Chev.* — (4) *Gen.* XV. 19. — (5) עוים, *Hivim* o *Gnivim.* — (6) *Deut.* II. 23. — (7) 4. *Reg.* XVII. 31. 33. — (8) Il p. Calmet è d' avviso che questi Hevei occidentali discendessero da Chanaan al par degli Hevei orientali; e così

Divisione dei cinque ultimi figliuoli di Chanaan.

Gli *Araceni* od i discendenti di *Arac*(1) erano abitatori della città e dei dintorni d'*Arce* o d'*Arca*, alle falde del monte Libano. Tolomeo e Giuseppe(2) parlano di questa città d'Arce. Il Bochart crede che quivi si vedesse il famoso tempio di *Venere Architide* che i Fenici onoravano con un culto particolare (3).

I *Sinei*. Alcuni vogliono che i *Sinei* od i discendenti di *Sin*(4) siano gli abitanti di Pelusio nominato in ebraico *Sin*; ma s. Girolamo(5) crede che i Sinei dimoravano anticamente vicinissimo ad *Arce* capitale degli *Arcei*, e che essendo stata la città di Sin interamente rovinata dalle guerre, non ne era rimasto che il nome. Strabone (6) mette una fortezza appellata *Sinna* sul monte Libano; e nelle vicinanze di questo monte abitavano appunto i *Sinei*. Il traduttore arabo traduce طَرَابُلُسِيِّيْن, i Tripolitani, invece di *Sinæum*, ciò che bisogna intendere degli abitanti di Tripoli città della Fenicia. Jonathan ed Onkelos prendono i Sinei per gli abitanti di Amato in Cipro. Alcuni altri vogliono che i Sinei abbiano abitato il monte Sina.

Gli *Aradii*. Sotto il nome di *Aradii* o discendenti d'*Arad*(7) il parafraste gerosolimitano intende gli abitanti di *Antarado*, e Jonathan, i *Laodicei*. La città di *Arado* era sopra uno scoglio lontano dal continente circa venti stadii(8), ed aveva un circuito di sette stadii circa(9), come lo nota Strabone. Questo scoglio o questa piccola isola era tutta abitata e piena di case a molti piani. Gli Aradii non avevano altr' acqua tranne quella delle loro cisterne, o quella che andavano a prendere nel continente. Si narra(10) che in tempo di pace essi tiravano, per mezzo di un tubo di cuoio, l'acqua dolce da una sorgente che era nel fondo del mare. Si vedeva sul continente opposto ad Arado la città di *Antarado* che Jonathan ed i Settanta hanno inteso qui come più antica di Arado. Si ritiene che quest'ultima non fosse fabbricata che verso lo stesso tempo

egli stesso si esprime nel suo Commentario sul Deuteronomio II. 23. « Gli Hevei di questo luogo sono scritti in diverso modo da quelli » della Genesi; ma noi non dubitiamo punto che essi non sieno gli » stessi. Non è straordinario in questi libri il vedere la stessa persona » e gli stessi luoghi scritti diversamente ».

(1) עַרְק, *Arac.* — (2) *Joseph. Antiq. lib.* I. c. 6. — (3) *Macrob. Sat. lib.* I. c. 21. — (4) סִין, *Sin.* — (5) *Hieron. Quæst. hebr. in Genes.* — (6) *Strab. lib.* XVI. — (7) אַרְוָד, *Arad.* — (8) Cioè 2,600 passi. — (9) Cioè 850 passi. — (10) *Plin. lib.* II. c. 103, *et lib.* V. c. 31.

della nuova Tiro, cioè duranti le guerre dei re d' Assiria e di Babilonia contro i Fenici. Strabone narra che Arado fu costruita da alcuni esuli di Sidone: sembra certo che essa nol fosse se non dopo Mosè; e che gli Aradii de' quali egli parla dimorassero in Antarado e nelle città vicine. Non si scorge che questi popoli sieno stati domati dagli Israeliti; eglino si mantennero nel loro paese ed anche in libertà fino al tempo dell' impero romano (1).

I *Samarei*. S. Girolamo ha creduto che i *Samarei* o discendenti di *Samar* (2) abbiano abitato Emesa, città celebre nella Celesiria. I due parafrasti caldei e l' arabo ciò hanno inteso nello stesso modo. Si trova sulle coste della Fenicia una città nomata *Simyra* presso *Orthosia* (3). Eusebio crede che sia una colonia di Samarei. Alcuni si sono immaginati che gli antichi Samaritani, i quali dimoravano nei dintorni di Someron, fossero quelli di cui parla qui Mosè; ma essi non fecero attenzione alla differenza sensibile che si trova nell' ebraico (4) tra *Someronim* i Samaritani, e *Samarim* i Samarei.

Gli *Hamatei* o discendenti di *Hamath* (5) o *Hemath* dimorarono in Hemath e nei dintorni. Si crede dalla maggior parte che questa Hemath sia la stessa che Antiochia; non già la famosa Antiochia capitale della Siria, ma un' altra Antiochia meno grande e meno conosciuta, che fu soprannomata *Epiphania;* il che sappiamo da san Girolamo, il quale nota che a' suoi tempi la piccola Antiochia sussisteva ancora sotto il nome di *Epiphania*. Ma v' ha molta apparenza che *Hemath* sia la città di Emesa sull' Oronte, città assai celebre nell' antichità e spesso nominata nella Scrittura; essa era al settentrione della Palestina; e spesso si fa menzione della gola di Hemath che era tra il Libano e l' Antilibano. È assai verisimile che gli Hamatei od Hemathei discesi da Chanaan fossero i primi abitatori di questo paese.

Osservazioni sulle diverse enumerazioni dei popoli cananei.

Ecco i popoli discesi dagli undici figliuoli di Chanaan. Nelle diverse enumerazioni dei popoli cananei si trovano talvolta (6) i *Pherezei*, i *Cananei*, i *Cinei*, i *Cenezei*, i

(1) *Dion. lib.* XLVIII. — (2) צמר, *Samar.* — (3) *Plin. lib.* v. c. 20. *Mela lib.* I. c. 12. *Stephan. etc.* — (4) שמרנים, *Someronim*, צמרים, *Semarim* o *Tsemarim.* — (5) חמת, *Hamath* o *Chemat.* — (6) *Genes.* XV. 19 *seqq.*

Cadmonei; ed altrove[1] si trovano ommessi gli *Aracei*, i *Sinei*, i *Samarei*, gli *Hamatei*. La cagione di questa diversità, come sembra, procede da ciò che alcuni di questi popoli avevano diversi nomi; a cagion d'esempio, quelli che sono chiamati *Cadmonei* sono gli stessi degli *Hevei* orientali. I *Ferezei* non sono un popolo particolare; sono uomini campestri che vivevano errando coi loro armenti senza stabile dimora. *Pherazim* in ebraico può notar contadini, come *Pherazot*, פרזות, villaggi. Il nome di *Cananei* sembra applicato a coloro che si occupavano principalmente del traffico[2] tanto sulle coste della Fenicia, quanto su quelle del Giordano e sulle rive del lago di Genezareth, ove la Scrittura ci dice che i Cananei abitavano[3]. I *Cenezei* furono apparentemente estinti o confusi con altri nell' intervallo che passò tra Abramo e Mosè: non si trovano più dopo Abramo. Eustazio d'Antiochia dice che essi dimoravano tra il Libano ed il monte *Amano*. I *Cinei* al tempo di Mosè dimoravano presso l' Idumea all' occidente del mar Morto[4].

Quanto al non vedere gli *Aracei*, i *Sinei*, i *Samarei*, gli *Hamatei* nè punto nè poco nominati fra i popoli cananei, il cui paese è promesso alla posterità d'Abramo, ciò addiviene forse perchè questi popoli avendo la loro stanza al settentrione della terra di Chanaan, non erano rinchiusi in quella estensione di paese occupato dai sette popoli che il Signore aveva deliberato di discacciare e di sterminare al cospetto degli Israeliti, e che sono i *Cananei*, gli *Hetei*, i *Jebusei*, gli *Amorrei*, i *Gergesei*, gli *Hevei* ed i *Pherezei*. Nell' ebraico e nella Volgata i *Gergesei* non sono sempre nominati[5] nel numero dei popoli cananei che Dio aveva promesso di sterminare innanzi ai figliuoli d' Israele; ed allora non si trovano che sei popoli; ma Mosè[6] e s. Paolo[7] ne contano sette; ed i Settanta vi comprendono sempre i *Gergesei*: questo nome può essere stato talvolta ommesso nell' ebraico dai copisti.

(1) *Exod.* III. 8. 17. XXIII. 23. XXXIII. 2. XXXIV. 11. *Deut.* VII. 1. XX. 17. *Jos.* III. 10. 1. XII. 8. XXIV. 11. *Judic.* III. 5. — (2) *Cananeo* significa spesso *mercadante*. Ved. le versioni caldaiche Gen. XXXVIII. 2; i Commentarii dei Rabbini; la traduzione tedesca di Mendessohn nello stesso luogo; Talmud. trattato Pesachim, fol. 50. recto. Si paragoni anche il testo ebraico Isai. XXIII. 8. Osea XII. 8. Zacc. XIV. 21 (DRACH). — (3) *Num.* XIII. 30. — (4) *Idem* XXIV. 21. — (5) *Exod.* III. 8. 17. XXIII. 28. XXXIII. 2, XXXIV. 11. *Deut.* XX. 17. *Jos.* IX. 1. XII. 8. *Judic.* III. 5. — (6) *Deut.* VII. 1. — (7) *Act.* XIII. 19.

Si può anche notare che questi sette popoli non sono sempre nominati nello stesso ordine: essi sono nominati in dodici luoghi che noi qui sotto esporremo. Il nome di Gergesei sarà distinto da un carattere diverso nei luoghi in cui si trova espresso solamente nella versione dei settanta e non nell' ebraico.

Exod. III. 8.	*Exod.* III. 17.	*Exod.* XXIII. 23.
1. Chananei.	1. Chananei.	1. Amorrei.
2. Hethei.	2. Hethei.	2. Hethei.
3. Amorrei.	3. Amorrei.	3. Pherezei.
4. Pherezei.	4. Pherezei.	4. Chananei.
5. *Gergesei.*	5. *Gergesei.*	5. *Gergesei.*
6. Hevei.	6. Hevei.	6. Hevei.
7. Jebusei.	7. Jebusei.	7. Jebusei.
Exod. XXXIII. 2.	*Exod.* XXXIV. 11.	*Deut.* VII. 1.
1. Chananei (1).	1. Amorrei.	1. Hethei.
2. Amorrei.	2. Chananei.	2. Gergesei.
3. Hethei.	3. Hethei.	3. Amorrei.
4. Pherezei.	4. Pherezei (2).	4. Chananei.
5. *Gergesei.*	5. Hevei.	5. Pherezei.
6. Hevei.	6. *Gergesei.*	6. Hevei.
7. Jebusei.	7. Jebusei.	7. Jebusei.
Deut. XX. 17.	*Jos.* III. 10.	*Jos.* IX. 1.
1. Hethei.	1. Chananei	1. Hethei.
2. Amorrei.	2. Hethei.	2. Amorrei (4).
3. Chananei.	3. Hevei.	3. Chananei.
4. Pherezei.	4. Pherezei.	4. Pherezei.
5. Hevei.	5. Gergesei.	5. Hevei.
6. Jebusei.	6. Jebusei.	6. *Gergesei.*
7. *Gergesei.*	7. Amorrei (3).	7. Jebusei.
Jos. XII. 8.	*Jos.* XXIV. 11.	*Judic.* III. 3.
1. Hethei.	1. Amorrei.	1. Chananei.
2. Amorrei.	2. Pherezei.	2. Hethei.
3. Chananei.	3. Chananei (6).	3. Amorrei.
4. Pherezei.	4. Hethei.	4. Pherezei.
5. Hevei.	5. Gergesei.	5. Hevei.
6. Jebusei.	6. Hevei.	6. Jebuzei.
7. *Gergesei* (5).	7. Jebusei.	7. *Gergesei* (7).

(1) L' edizione romana dei Settanta rimanda qui i Cananei al settimo grado. — (2) L' edizione romana dei Settanta mette qui i Ferezei prima degli Hetei. — (3) L' edizione romana dei Settanta mette qui i Ferezei prima degli Hetei, e gli Amorrei prima dei Gergesei. — (4) L' edizione romana dei Settanta non mette qui gli Amorrei che dopo gli Hevei. — (5) Il nome di Gergesei non si trova qui nell' edizione romana dei Settanta, ma si trova nel manoscritto d' Oxford. — (6) L' edizione romana dei Settanta mette qui i Cananei prima de' Ferezei; e mette gli Hevei ed i Jebusei prima degli Hetei. — (7) Il nome di Gergesei non si trova punto qui nell' edizione romana dei Settanta, ma si trova nel manoscritto d' Oxford.

Noi lasciamo che si faccia il confronto di questi diversi testi e si esamini se questa diversità possa avere qualche fondamento.

Confini del paese di Chanaan.

I confini di Chanaan, dice Mosè, *sono andando tu da Sidone a Gerara fino a Gaza, e fino che tu giunga a Sodoma e Gomorra e Adamam e Seboim, fino a Lesa* (1). Mosè fa qui per riguardo al paese di Chanaan ciò che non ha fatto per riguardo agli altri paesi. Nel tempo in cui egli scriveva era importante che gli Israeliti sapessero esattamente i confini di un paese che Dio aveva loro promesso, e che essi riguardavano come il loro retaggio. Fissa adunque i confini di questo paese con quattro città assai conosciute: *Sidone* al settentrione e *Gaza* al mezzogiorno, amendue sulle coste del Mediterraneo, che è all'occidente della terra di Chanaan; *Sodoma* e *Lesa*, questa a settentrione e quella a mezzodì; ambedue servono di confine a questo paese dalla parte dell'oriente. È però vero esservi qualche difficoltà a proposito di *Lesa:* alcuni la prendono qui per *Lais*, che fu poscia appellata *Cesarea di Filippo* verso la sorgente del Giordano. Sembra che l'opposizione di Sodoma, la quale giace al mezzogiorno dicontro a Gaza, richiegga una città al settentrione dicontro a Sidone. Ma il parafraste Jonathan e s. Girolamo intendono per *Lesa* la città di Calliroe famosa per le sue acque calde che mettono nel mar Morto al settentrione di questo mare. Altri cercano la città di *Lesa* tra il mar Morto ed il mar Rosso: Tolomeo ve ne nota una sotto il nome di *Lusa*, e Giuseppe sotto il nome di *Loussa*. La parafrasi arabica mette *Elusa* invece di *Lusa*. Elusa è una città dell'Idumea conosciuta in Tolomeo e presso Stefano. I confini notati qui da Mosè non comprendono tutta la terra promessa, ma solo il terreno che allora occupavano i principali dei Cananei.

ARTICOLO III.

Divisione dei discendenti di Sem.

Mosè termina la enumerazione dei discendenti di Noè con quella della famiglia di *Sem*, sia perchè essa si dis-

(1) *Gen.* x. 19.

perdesse più tardi e meno delle altre, sia perchè egli ne continua la storia come di quella da cui discesero i patriarchi. Quest' è ciò che egli vuol significare dicendo: *E anche Sem, padre di tutti i figliuoli di Heber, fratello maggiore di Japheth, ebbe figliuoli*(1). Egli fu *il padre di tutti i figliuoli di Heber*, cioè di quell' Heber uno dei suoi nipoti da cui discese la stirpe dei patriarchi; od in un altro senso *di tutti i figliuoli di Heber*, cioè di tutti gli Ebrei, di tutti coloro che avevano la loro stanza al di là dell' Eufrate, e particolarmente della nazione degli Ebrei che di là traeva la sua origine ed il suo nome, giacchè in ebraico *Heber* (2) significa *al di là* o *dal di là*; dal che viene che Abramo fu appellato *Ebreo* (3), cioè uomo originario dal di là; e questo nome rimase a' suoi posteri, specialmente a quelli che discesero da Isacco e da Giacobbe.

Mosè aggiunge che Sem era *fratello primogenito di Japheth*, perchè avendo cominciato questa enumerazione da Japheth il più giovane, era convenevole il rammentare che Sem posto qui nell' ultimo grado era cionullameno il suo primogenito. I Settanta presero questo testo in un altro senso: essi credettero che Japheth fosse il primogenito: *De Sem... fratre Japheth majoris* (4). Si pretese anche di giustificar questo con alcune altre osservazioni, e specialmente notando che in questa enumerazione egli vi occupa in fatto il primo grado; ma in ogni altro luogo Mosè chiama Sem il primo e Japheth l' ultimo: *Sem, Cham e Japheth*. S. Girolamo, autore della Volgata, non ha qui seguito i Settanta; egli riconosce nel testo di Mosè che Sem era il primogenito: *De Sem... fratre Japheth majore*. Bisogna osservare che nell' ebraico, in cui non si distinguono i casi, il *major*, per la costruzione non si riferisce più a Japheth che a Sem; e dal senso si riferisce più a Sem che a Japheth; giacchè questo *major* non è aggiunto che per distinguere due uomini, di cui uno era il primogenito. Se dunque vi erano due Japheth, l' uno sarebbe il primogenito e l' altro più giovane; ed

(1) *Gen.* x. 21. *De Sem quoque nati sunt, patre omnium filiorum Heber, fratre Japheth majore.* — (2) עבר, *Heber.* — (3) *Gen.* XIV. 13. *Nuntiavit Habram Hebræo*, העברי. Si confronti il testo di Giosuè, XXIV. 2, — (4) Ἀδελφῷ Ἰάφετ τοῦ μείζονος.

allora si potrebbe dire *Japheth il primogenito;* e Mosè avrebbe potuto dire di Sem in questo senso: *Egli era fratello di Japheth il primogenito.* Ma siccome non vi era che un solo Japheth, è visibile che la distinzione cade sopra Sem: e che dicendo che *Sem era fratello di Japheth il primogenito,* אחי יפת הגדול, Mosè ha voluto dire che *Sem era il primogenito di Japheth,* come lo esprime la Volgata e come lo spiega il dotto padre Houbigant. Noi pertanto abbandoniamo il senso dei Settanta che avevamo seguito nella prima edizione di questa Bibbia, e torniamo al senso della Volgata.

Divisione di Elam, primogenito di Sem.

Sem ebbe cinque figliuoli: *Ælam, Assur, Arphaxad, Lud* ed *Aram*(1). Non si dubita che gli Elamiti vicini ai Medi non sieno discesi da *Ælam*(2). La capitale di questo paese era *Elymais* od *Elimaide* famosa pel ricco tempio di Diana o *Nannea* che Antioco volle saccheggiare (3). L'autore del 1.° libro de' Maccabei mette *Elimaide* nella Persia; quello del secondo libro (4) nomina questa città *Persepoli*, perchè, come pare, essa era la capitale del paese dei Persi, nominato anticamente *Ælam*. Siccome la denominazione di Elam era men conosciuta di quella dei Persi, egli ha forse creduto che poteva nominar *Persepoli* fra i Greci la città che si appellava *Elimaide* presso i popoli detti *Ælam* dal loro antico nome. Questa non è che una nostra congliettura, mentre aspettiamo una miglior soluzione di questa diversità che si trova fra i due autori dei libri dei Maccabei.

Divisione di Assur, secondogenito di Sem.

L'Assiria ha dato ad *Assur* il nome, o piuttosto da esso lo ha ricevuto. La parola ebraica *Assur* (5) significa *Felice*, e perfettamente si addice all'Assiria che è un eccellente paese, specialmente nei dintorni di Ninive. Abbiam veduto che Nemrod entrò in questo paese e vi fondò Ninive: ciò che diede luogo a credere che ne avesse cacciato Assur; ma sembra che Assur vi rientrasse e con ciò conservasse a questo paese il nome d'*Assiria*. Ciò che dà luogo a congliietturarlo si è che Suida e Giovanni d'Antiochia (6) fanno testimonianza che *Nino* re degli Assiri ebbe per successore *Thuras*, uomo di un coraggio e

(1) *Genes.* x. 22. — (2) עילם, *Ælam.* — (3) 1. *Mach.* vi. 1. 2. — (4) 2. *Mach.* ix. 2. — (5) אשור, *Assciur.* — (6) *Suidas in* Θούρας, *et Joan. Antioch. apud Salmas. in Solin.*

di un valore straordinario, il quale attaccò e vinse il tiranno Caucaso che era uno dei discendenti di Japheth. Gli Assiri lo adorarono come un dio e lo nominarono *Baal*, che nella loro lingua ha lo stesso significato di *Marte*: essi diedero anche il suo nome al pianeta che noi appelliamo *Marte*. Un altro autore citato dal Salmasio dice che *Thuras* era figliuolo di *Zames*. È facile il concepire come *Zames* sia lo stesso che *Sem*, e che *Thuras* sia lo stesso di *Assur* od *Athur* secondo la pronunzia dei Caldei. Nino sarà Nemrod fondatore di Ninive; il tiranno Caucaso sarà Gog figliuolo di Japheth che dimorava verso il monte Caucaso al nord dell'Assiria.

L'Assiria, detta altrimenti *Athyria* od *Adiabene*, ha per confine al settentrione una parte della Grande-Armenia e della Media; all'oriente una parte della Media; al mezzogiorno la Babilonia; ed all'occidente la Mesopotamia, da cui era separata per mezzo del Tigri. Ma l'impero dell'Assiria aveva un'assai maggiore estensione; ed un tempo comprendeva i Medi, i Persiani, i Babilonesi, gli Arabi, gli Armeni, i Sirii, i popoli della Mesopotamia ec.

Divisione di Arphaxad, terzogenito di Sem.

Giuseppe ed alcuni altri hanno creduto che i Caldei abbiano un tempo portato il nome di *Arphaxad*(1); onde bisognerebbe dire che Chased, figliuolo di Nachor, conquistò il paese di Arphaxad e diede il nome di *Chasdim* ai Caldei che erano prima appellati *Arphaxadim*. Ma di questo non si ha prova alcuna. Ciò che ha potuto trar Giuseppe in inganno è forse la somiglianza tra *Ar-Chasad* ed *Arphaxad*. *Ar* o *Ur* è la capitale di *Chasad* o *Chased*, e la si trova chiamata *Ur-Chasdim*(2) prima della nascita di *Chased*. Il Bochart è d'avviso che Arphaxad diede il suo nome ad una parte dell'Assiria nominata *Arrapachitide* da Tolomeo(3). Questo potrebbe essere anche il paese la cui capitale era *Artassata* nella Grande-Armenia sulle frontiere della Media. Al presente è la città di Teflis secondo alcuni; secondo altri *Artassata* è Erivan nell'Armenia sotto l'impero dei Persiani, od almeno Artassata era in vicinanza di Erivan. Il Tavernier narra come in distanza di tre leghe da Erivan si veggano le ruine di questa città. Ai tempi di Mosè nè l'Armenia nè la Media

(1) ארפכשד, *Arpac-Sciad*. — (2) *Gen*. XI. 31, אור כשדים, *Ur-Casdim*. — (3) *Ptolom. Asiæ tab*. 5.

portavano ancora questi nomi; ed è assai credibile che almeno una parte della Media si nominasse *Arphaxad*. Strabone parla spesso di una provincia della Media appellata *Atropatia*, separata dall' Armenia per mezzo del fiume Arasse; Tolomeo la nomina *Antropatia*.

Divisione di Sale, figliuolo o nipote di Arphaxad

Sale fu figliuolo di Arphaxad, secondo l' ebraico e la Volgata (1), o suo nipote secondo i Settanta, che mettono Cainan tra Arphaxad e Sale. Eustazio d' Antiochia assicura che Sale è il padre dei popoli della Susiana. Eusebio lo fa padre dei Cossei, popoli al settentrione della Susiana. Si trova in Ammiano Marcellino (2) una città della Susiana appellata *Sela*; Tolomeo la nomina *Selè*, e le carte geografiche la rappresentano al disotto di Susa sul fiume Euleo.

Divisione di Phaleg e di Jectan, figli di Heber e nipoti di Sale.

Da Sale nacque Heber, il quale ebbe due figliuoli, *Phaleg* e *Jectan* (3). *Phaleg* (4) ha potuto dare il suo nome alla città di *Phalga* posta sull' Eufrate, assai vicina al luogo in cui il Chaboras mette foce in questo fiume. Sembra che Tolomeo si sia ingannato allorquando mise *Pharga*, che è lo stesso di *Phalga*, presso alla foce del Saocoras nell' Eufrate. Si trova una città nomata *Phalagus* nell'Arabia-Felice; e si chiama *Phalga* il luogo in cui si crede che fosse un tempo edificata Babilonia. Da Phaleg discese *Thare*, che fu padre di Abramo, e che abitava in Ur della Caldea nella Mesopotamia.

Mosè determina chiaramente il paese che fu abitato dai figliuoli di Jectan (5): *Questi abitarono nel paese che si trova andando da Messa fino a Sephar, monte che è all' oriente* (6). Tutta la difficoltà consiste nel determinare questi due luoghi, *Messa* e *Sephar*.

Si è veduto pur ora che abbiamo collocato *Arphaxad* nell'Assiria o nell' Armenia, e *Sale* nella Susiana. Si dee anche fare attenzione che Mosè nomina *Oriente* i paesi che sono al di là del Tigri e dell' Eufrate, come l'Armenia, l'Assiria e la Media. Queste considerazioni ci obbligano a porre i figliuoli di Jectan nelle provincie che sono tra i monti Masio all' occidente nella Mesopotamia, ed i monti dei Zaffiri all' oriente nell' Armenia, od i monti

(1) *Gen.* x. 24. שלח, *Scialach.* — (2) *Amm. l.* XXXIII. *Ptolom.* Σελή. — (3) *Gen.* x. 24. 25. — (4) פלג, *Peleg.* — (5) יקטן, *Joktan.* — (6) *Genes.* x. 30.

Tapiri più oltre nella Media, come noi altrove lo abbiamo detto [1]. La somiglianza dei nomi, la vicinanza degli avi di Jectan, che si osserva in questo paese, sono le nostre principali prove.

Il Bochart si è sforzato di mostrare che Jectan ed i suoi figliuoli avevano popolato una gran parte dell'Arabia; ma noi crediamo che bisogna intendere di Jecsan, figliuolo d'Abramo e di Cethura [2], ciò che egli ha inteso di Jectan figliuolo di Heber. Noi collochiamo i discendenti di Jecsan, figliuolo di Abramo e di Cethura, nell'Arabia, conformemente alla Scrittura [3]; ma mettiamo Jectan, figliuolo di Heber, ed i suoi discendenti nei paesi orientali tra Mesa e Sephar come lo dice Mosè. Non tralasceremo di riferire il sentimento del Bochart sovra ciascuno dei posteri di Jectan, e vi aggiungeremo alcune conghietture secondo la nostra ipotesi diversa da quella che egli ha seguíta.

Giuseppe [4] ha posto Jectan co' suoi figliuoli dal fiume Cophene fino ai paesi dell' India e dei Seri che sono confinanti. Questa sentenza, che mette Jectan ed i suoi discendenti verso le Indie, ha prevalso siffattamente che quasi tutti gli antichi ed i moderni quivi andarono a cercarli. Ma veggiamo, secondo la nostra ipotesi, se ci verrà fatto di trovare alcune vestigia del nome di Jectan tra Mesa e Sephar.

La Sitacene è proprio nel mezzo del paese che noi abbiamo assegnato ad Arphaxad ed a Sale, cioè tra l'Armenia e la Susiana. La capitale del paese è appellata *Sytaca* da Senofonte e da Stefano, e *Sitacene* da Plinio e da Tolomeo. È facile il formar *Sitaca* o *Sitacene* col nome di *Jectan*. Sanson colloca la città d'Astacane sul fiume Nymphio, che mette foce nel Tigri ad Amida.

Divisione dei sei primi figliuoli di Jectan, figlio di Heber.

Jectan ebbe tredici figliuoli: *Elmodad*, *Saleph*, *Asarmoth*, *Jare*, *Aduram*, *Uzal*, *Decla*, *Ebal*, *Abimael*,

(1) Vedi sopra la *Dissertazione sul paradiso terrestre*. — (2) Ved. il Commentario del p. Calmet sulla Genesi, xxv. 6. — (3) *Gen.* xxv. 6. — (4) *Joseph. Antiq. l.* 1. c. 6. Ἀπὸ Κωφῆνος ἕως τῆς Ἰνδικῆς καὶ τῆς πρὸς αὐτοῦ Σηρίας. Eusebio e s. Girolamo hanno letto Ἰερίας in luogo di Σηρίας (*In locis ad Evilat*). Il Bochard crede che bisogna leggere Ἀρίας. Edoardo Bernard in quel che ci dice di Giuseppe ha seguìto la medesima lezione. Bonfrère legge Σηρίας, il paese dei Seri; le antiche edizioni di Giuseppe, Συρίας, la Siria. Il fiume Cophene irriga costantemente la provincia d'Aria e scorre infino al paese dei Seri.

Saba, *Ophir*, *Hevilah* e *Jobab* (1). Il Bochart è d'avviso che *Elmodad* (2) sia il padre degli Allumeoti, posti da Tolomeo in mezzo all'Arabia-Felice. Noi crediamo che *Elmodad* potrebbe essere il padre degli Eldamari nella Mesopotamia. Plinio (3) li congiunge ai Salmani, che sono forse i discendenti di *Saleph* (4). Si trova anche la famosa città di Amida sul Tigri, frontiera dell'Assiria, e nella Mesopotamia la città d'Almodemo che ha una grande relazione col nome di *Elmodad*.

Il Bochart ha notato nell'Arabia i Salapeniani nominati da Tolomeo, e che egli crede abitatori del paese di *Saleph*. Si vedono essi nelle carte sotto il nome di *Alapeniani*, in una situazione però bastantemente lontana da quella che egli dà agli altri figliuoli di Jectan.

Asarmoth. V'ha una città detta *Asarmoth* (5) nella Grande Armenia (6): *In Majore* (Armenia) *Asarmothe Euphrate proximum*. E presso il monte Masio si scorge la città d'Arsamosata detta *Armosata* in una medaglia di Marc'Aurelio; e non si conosce se sia la stessa notata in Plinio. Eustazio d'Antiochia, Eusebio, la Cronaca d'Alessandria, s. Epifanio, e dopo essi il Bochart mettono i discendenli di *Asarmoth* nell'Arabia; quest' ultimo non ha trovato in questo paese che i Chatramiti, gli Atramotiti od i Chatrimoniti per appoggiare il suo sentimento.

Iare. Non avendo il Bochart potuto trovar nell'Arabia popoli il cui nome si approssimasse a quello di *Iare* (7), ve ne ha cercati altri il cui nome avesse la medesima significazione dell' ebraico *Iarach* o *Iareach* che significa la *luna*. Agatharcide e Diodoro parlano degli *Alilei* (8) vicini ai Cassandri. La significazione del termine *Alilæi* si riferisce all' ebraico *Iarachæi*: *Alilat* in arabo significa *la luna*, come lo ha provato il Seldeno nel suo libro degli dèi della Siria (9). Il geografo della Nubia (10) mette i figliuoli di *Hilal* nei dintorni della Mecca. Il Bochart sostiene che i figliuoli di Hilal, gli Alilei, i Cassandri sono gli stessi dei Cassanti di cui parlano Stefano e Tolomeo, e gli Ia-

(1) *Genes.* x. 26 *et seqq.* — (2) אלמודד, *Elmodad.* — (3) *Plin. l.* vi. c. 26. — (4) שלף, *Scialeph.* — (5) חצרמות, *Chatsarmavet* o *Hazarmot.* — (6) *Plin. lib.* vi. c. 9. — (7) ירח, *Iarach.* — (8) Ἀλλιλαῖοι. — (9) لَيَالِي e coll' articolo preceduto da una vocale اَللَّيَالِي, *Allayâli.* — (10) *Parte* v. *Clim.* 11.

rachei della Scrittura. Egli crede di trovar le vestigia della parola *Iarach* nell' isola appellata in greco *Hieracón*, cioè degli *Sparvieri*(1) nel mar Rosso dicontro alle coste dei Cassaniti. Io lascio ai leggitori di giudicare della forza di queste prove. Troviamo nell'Asia un gran paese nomato *Irac* o *Iracha* che secondo Baudran è lo stesso che l' antica Assiria; ma anticamente *Irac* poteva avere molto minore estensione. La città di *Irac* sull' Eufrate, capitale di questo paese, fu un tempo assai considerabile; ma essa è un po' lontana dal monte Masio.

Il nome di *Iare* può pronunciarsi in ebraico *Irach*, יָרַח, od *Ircha*, יַרְחָה; ond' esso potrebbe dare il nome all' *Ircania* provincia vicina alla Media.

Aduram(2) è appellato *Odorra*(3) nella versione dei Settanta. Il Bochart pone i discendenti di Aduram nell'Arabia presso allo stretto di Ormus e del golfo Persico. Plinio(4) vi colloca i Drimati, che si possono far venire da *Aduram*. L'ultimo promontorio dell'Arabia verso la Persia è nominato *Corodamum*, che ha pure qualche conformità con *Aduram*. Per dir qualche cosa che abbia relazione colla nostra ipotesi siamo d' avviso che si possa collocare Aduram nella Mesopotamia. V' ha una città nomata *Atra* posta sul Tigri, che fu presa da Traiano come si narra da Ammiano Marcellino. Polibio(5) parla di una città detta *Dura* nella Mesopotamia; ed Ammiano ne colloca una dello stesso nome sul Tigri nell'Assiria.

Uzal. Il Bochart ha trovato nell'autore del libro *Iuchasim* una città chiamata *Uzal*(6); essa à la capitale del regno d'Alyeman o di Saba nell'Arabia-Felice. I Latini hanno fatto di *Uzal*, *Auzar* ed *Auzaritis*; ed appellarono *Myrra Auzaritis* una specie di mirra che viene da questo paese. Per sostegno della nostra sentenza noi veggiamo in sull' Eufrate nell'Arabia-Deserta, frontiera della Mesopotamia, una città appellata *Auzara*, e nella Grande Armenia o nella Cappadocia un luogo famoso nominato *Zela* (7), che dà il nome ad un distretto appellato *Zelatica*. La città di Zela fu costruita da Semiramide; vi si scorge sovra un gran

(1) Ἱεράκων νῆσος. — (2) הדורם, *Aduram*. — (3) Ὀδοῤῥά. — (4) *Plin. lib.* VI. c. 28. — (5) *Polyb. lib.* VI. c. 48. — (6) אוזל, *Uzal*. — (7) *Vide Strab. lib.* VI. *Plin. lib.* VI. c. 3.

rialzo il tempio della dea Anais od Anaite assai onorata dagli Armeni.

Divisione dei sette ultimi figliuoli di Jectan figlio di Eber.

Decla. Il Bochart non trova nell'Arabia alcun popolo nominato *Decla* (1); ma vi si osservano alcuni luoghi celebri pei loro bei palmeti appellati *Dicla* in caldaico ed in siriaco. Ve n' ha uno fra gli altri all' entrata dell' Arabia-Felice sul mar Rosso, che gli antichi si presero cura di descrivere: e quivi il nostro autore colloca i discendenti di Decla. Plinio (2) assicura che il Tigri mentre scorre quetamente nella pianure vicine alla sua sorgente nella Grande-Armenia è appellato *Diglito*, ed in seguito gli si dà il nome di *Tigri* allorquando diventa più rapido e più impetuoso; ciò che potrebbe far credere che il distretto dell'Armenia in cui questo fiume prende la sua sorgente si nomini *Diglito* o *Decla*.

Si conosce nell'Albania la città di *Declana* e nell'Assiria quella di *Degla*. Se si voglion luoghi in cui abbondino i palmeti per porvi *Decla*, sarebbe facile il trovarne nei dintorni dell'Armenia e della Mesopotamia.

Ebal. Il Bochart ritiene che i discendenti di *Ebal*, o secondo l' ebraico *Hobal* (3), passarono all' occidente del mar Rosso nel paese dei Trogloditi. Vi si trova un cantone appellato *Abalite* od *Avalite* ed un luogo di commercio dello stesso nome.

Abimael. Crede il Bochart che *Abimael* (4) sia il padre dei Maliti conosciuti in Teofrasto (5), il quale dice che essi erano una delle quattro nazioni celebri per gli aromi nell'Arabia-Felice. Egli è d'avviso che i popoli nominati *Mali* sieno gli stessi dei Moliti notati in Tolomeo. Si conosce nella Piccola Armenia il fiume *Melas*, che uscendo dal monte Argeo viene a traverso nella Piccola Armenia a gittarsi nell' Eufrate: esso passa vicino alla città Melitene o Melita, che è la capitale del distretto dello stesso nome. Nell' Aracosia Tolomeo mette la città di *Maliana*. Non si ha qui riguardo alla parola *Abi*, che significa *padre*.

Saba (6) è posta dal Bochart sul mar Rosso tra i Minei ed i Catabani; e questi sono i Sabei così famosi pei loro aromi. La lor capitale è appellata dai geografi *Saba*,

(1) דקלה, *Dikla.* — (2) *Plin. lib.* VI. *c.* 27. — (3) עובל, *Hobal.* — (4) אבימאל, *Abimael.* — (5) *Theoph. Histor. Plant. lib.* IX. *c.* 4. — (6) שבא, *Sceba.*

o *Sabe*, o *Sabæ*, o *Sabo*: ed è la stessa della *Moriaha* o *Marab* del geografo di Nubia. Secondo la nostra ipotesi noi mettiamo *Saba* in qualcheduno dei luoghi che qui notiamo: a modo d' esempio, nella Persia ove Dionigi l'Africano mette alcuni popoli appellati *Sabæ*, Tolomeo li nomina *Sabæi*. Si vede una città appellata *Sabatha* presso Seleucia nell'Assiria; e si conosce Sabagene nella Grande Armenia secondo Tolomeo. I geografi notano anche le provincie di *Sappacene* e di *Sybacene* nella stessa Armenia. Si può scegliere fra tanti nomi che sembrano venire da *Saba*; il qual nome si trova diffuso in tutta l'Arabia ed in tutti i paesi al di là dell' Eufrate (1).

Ophir. La maggior parte degli scrittori pongono *Ophir* (2) nelle Indie. Noi ci sforzeremo di mostrare in una dissertazione fatta espressamente (3) che egli dimorò sull'istmo che è tra il Ponto-Eusino ed il mar Caspio; e che questa situazione non impediva che non si potesse dire che la flotta di Salomone andava ad Ophir. Ma quando noi fossimo obbligati a confessare che questa flotta andava alle Indie, ci sarebbe facile il farvi condurre dell' oro di Ophir, se ci si accordasse che il mar Caspio era frequentato al tempo di Salomone; giacchè Plinio ci nota al suo tempo una via per cui si trasportavano le merci dall'India fino al Ponto-Eusino. Era anche facile il farle passare dai paesi situati sul Ponto-Eusino nell'India; ed ecco come si faceva questo trasporto. Dall' India si imbarcavano queste merci sul fiume Icaro che mette foce nell' Oxo: questo fiume cade nel mar Caspio: da questo mare si conducevano i vascelli nel letto del fiume Ciro che si rimontava quanto più lungi si poteva; quivi si sbarcavano le mercanzie, e dopo cinque giorni di cammino terrestre si gittavano sul Fasi che le conduceva nel Ponto-Eusino. Non è del pari facile il gittar le merci del paese di Ophir sul Ciro, di passare il mar Caspio, di rimontar

(1) Il p. Calmet applica altrove a Saba figliuolo di Regma ciò che converrebbe meglio a Saba figliuolo di Jectan: « Si potrebbe credere, dice egli, che questo Saba abitasse al di là dell' Eufrate e nei dintorni di Charan, d' Edem, d'Assur e di Chelmad, poichè la Scrittura lo congiunge a questi popoli, in Ezechiele, XXVII. 23 ». Ezechiele distingue questo *Saba* da un altro di cui egli parla al ỳ. 22, e che egli congiunge con Regma. — (2) אופיר, *Ophir*. — (3) Essa sarà posta in fronte ai due ultimi libri dei Re: ✻ e vi aggiungeremo ciò che pensano su questo argomento alcuni moderni viaggiatori ed eruditi.

l' Oxo e di trasportarle sul fiume Indo che mette foce nell' Oceano? In questo modo si potrà trovare l' oro di Ophir nell' India; ma noi amiamo meglio attenerci al sistema che abbiamo altrove stabilito; e non ci sembra che i viaggi marittimi fossero comuni nelle Indie al tempo di Salomone ed a quello di Giobbe, che parla dell' oro di Ophir.

Parlando della situazione del paradiso terrestre noi abbiamo spiegato ciò che pensiamo intorno al paese di *Hevilah* (1).

Jobab. Il Bochart sostiene che i *Jobariti* o *Jobabiti*, come vuole che si legga in Tolomeo, sieno discesi da Jobab (2). *Jebab* in arabo significa un deserto (3), ed i Jobariti dimorano in un paese dell' Arabia assai deserto al disopra del golfo Sachelite. Notiamo nell' Albania una città di *Jobula*, e nell' Armenia la città d' *Iban;* ma non osiamo assicurare che l' una o l' altra abbia preso il suo nome da Jobab.

Divisione di Lud, quartogenito di Sem.

Dopo aver seguito i discendenti di Arphaxad fin negli ultimi figliuoli di Jectan, ci resta a cercare la divisione de' suoi due ultimi fratelli, Lud ed Aram. Giuseppe, s. Girolamo, Eusebio, s. Isidoro, Eustazio e molti degli antichi e dei moderni pongono i figliuoli di Lud (4) nella Lidia dell' Asia-Minore. Il Bochart appoggia questo sentimento sulla conformità del nome, sull' antichità dei Lidii, sul senso della voce *Lud,* che significa *essere torto,* a cagione del Meandro che scorre in questa provincia.

Si può dire contro il sentimento che mette i discendenti di Lud nell' Asia-Minore: 1.° che questa provincia è troppo lontana dalla divisione degli altri figliuoli di Sem; che bisognerebbe che Lud avesse passato l'Eufrate e fosse andato a porsi molto innanzi nell'Asia-Minore sul fiume Meandro, quantunque Mosè insinui che i discendenti di Sem rimasero al di là dell' Eufrate (5); 2.° gli storici (6) assicurano che i Lidii portarono il nome di *Mæones* infino a Ludus figliuolo di Athys che loro fece portare il suo.

Ma per riguardo alla prima di queste obbiezioni si ri-

(1) חוילה, *Hhevilah.* — (2) יובב, *Jobab.* — (3) يَبَاب — (4) לוד, *Lud.* — (5) *Gen.* x. 21. *De Sem... patre omnium filiorum Heber* (Hebr. *ulteriorum*, id est, trans-Euphratensium). — (6) *Dionys. Halic. l.* I. *Herod. l.* I. *c.* 7. *et lib.* VII. *c.* 74. *Diodor. lib.* III.

sponde che quantunque Sem sia il padre di tutti i popoli al di là dell' Eufrate, ciò non impedisce che alcuni de' suoi figliuoli non abbiano potuto avere il retaggio al di qua di questo fiume. Si sa che Aram, figliuolo di Sem, od i suoi discendenti popolarono la Siria; e perchè Lud, ad esempio di esso lui, non avrebbe potuto stabilirsi nell'Asia-Minore? Quanto alla seconda difficoltà è facile lo scioglierla distinguendo i tempi ed i luoghi. Gli storici ed i geografi ci insegnano che la provincia nomata Lidia aveva un tempo portato il nome di *Meonia*, e che Lydus o Lido figliuolo di Athys le aveva dato quello di Lidia. Ma questi autori non parlano che della Lidia-Superiore che in fatto portava anticamente il nome di Meonia. Nulla dicono della Lidia-Inferiore e della Jonia, che si trova nominata essa pure col nome di Lidia (1), e gli scrittori profani non ci raccontano quando o da chi quest' antica Lidia ricevesse il suo nome. Erodoto (2) dà per padre ad Athys Menete re della Lidia, e Strabone (3) lo fa figliuolo di Ercole e di Omfale regina della Lidia. Questi autori indicano con ciò che prima di Lido figliuolo d' Athys eravi una Lidia differente dalla Meonia.

Arias Montano colloca i *Ludim* sul confluente dell'Eufrate e del Tigri: Le Clerc li mette tra i fiumi Chaboras e Saocoras o Masca, perchè l' Eufrate in questo luogo forma dei giri e rigiri presso a poco come il Meandro.

Divisione di Aram, quinto ed ultimo figliuolo di Sem.

Aram (4) è il padre degli *Aramei* od *Arimei*. Questi popoli sono conosciuti da Omero (5), da Esiodo (6) e dagli altri antichi autori. Strabone (7) e Giuseppe (8) ci insegnano che i Greci chiamavano Sirii i popoli che si nominavano tra loro *Aramei* od *Arimei*. Non si sa quando essi abbiano cominciato ad essere chiamati *Sirii* dai Greci; Omero ed Esiodo loro danno semplicemente il nome di *Arimei*.

Il paese di Aram è assai esteso nella Scrittura; esso comprende tutta la Mesopotamia e la Siria. La Mesopotamia è chiamata in ebraico *Aram-Naharaim* (9), cioè

(1) *Vide Cellar. Geograph. Antiq. lib.* III. c. 4. — (2) *Herodot. l.* I. c. 94. — (3) *Strab. lib.* V. — (4) ארם, *Aram.* — (5) *Homer. Iliad.* 2. — (6) *Hesiod. Theogonia.* — (7) *Strab. lib.* I. et XVI. — (8) *Joseph. Antiq. lib.* I. c. 6. — (9) *Gen.* XXIV. 10. *Deut.* XXIII. 4. *Judic.* III. 8. ארם נהרים, *Aram-Naharaim.*

Aram dei due fiumi, perchè questo paese è situato tra l'Eufrate ed il Tigri; il suo nome greco ha la stessa significazione. Essa è anche nominata *Padan-Aram* (1), cioè *la campagna di Aram;* ed in Osea *Sedeh-Aram* (2), che significa lo stesso di *Padan-Aram*. Si crede che sotto questo nome di *Campagna d'Aram* la Scrittura abbia voluto designare quella parte della Mesopotamia che è coltivata e che si estende principalmente sui fiumi e nelle campagne fertili del paese di Sennaar e dei dintorni di Babilonia, per distinguerla da un' altra parte della stessa provincia che era, come si dice, più sterile e più incolta.

La Scrittura dà il nome di *Aram* anche a tutta la Siria, che era divisa in molti cantoni o provincie. Essa aggiunge ordinariamente il nome di *Aram* alla capitale della provincia: per esempio: *Aram di Damasco, Aram di Rohob, Aram di Soba* ec. Quest' ultima era la più inoltrata verso l' Eufrate e nei dintorni di Palmira.

È difficile il determinare quale sia stato il primo paese abitato da Aram e da' suoi discendenti. Il profeta Amos (3) sembra affermare che essi abitarono al principio nel paese di *Kïr*, e che Dio ne li trasse, come trasse gli Israeliti dall' Egitto ed i Philistini da *Caphtor*. Questo paese di *Kïr* è, come pare, l'Iberia, ove scorre il fiume Ciro, nominato ora *Chur* o *Chiur*, che si scarica nel Caspio. Si trova anche un altro fiume dello stesso nome nella Persia, nominato altrimenti *Bagradas*, ed un terzo nella Media, e nello stesso paese vi sono popoli nominati *Cyrthii*, e la città *Cyreschata* o *Cyropoli;* e finalmente nella Siria la città di *Cyrrhus* o *Cirro*, ed il distretto appellato *Cyrrhestico*. Tutto ciò rende assai incerta la primitiva dimora di Aram. Ma due cose possiamo averle per indubitate: 1.° che al tempo di Mosè, e forse nell'età di Abramo e di Isacco, la Mesopotamia portava già il nome di *Aram*, poichè Isacco dice a Giacobbe di andarsene a *Padan-Aram* (4) presso Bathuel che abitava in Haran città di Nachor nella Mesopotamia; 2.° che al tempo stesso del matrimonio di

(1) *Gen.* XXVIII. 2. 6. XXXI. 18. XXXIII. 18. XXXV. 9. פדן ארם. — (2) *Osee* XII. 13. שדה ארם, *Sede-Aram*. — (3) *Amos* IX. 7. *Numquid non Israel ascendere feci de terra Ægypti, et Palæstinos de Cappadocia* (Hebr. *de Caphthor*), *et Syros de Cyrene* (Hebr. *et Aram de Kir*)? — (4) *Gen.* XXVIII. 2. *Proficiscere in Mesopotamiam Syriæ* (Hebr. *in Padan-Aram*), *ad domum Bathuel.*

Isacco, Bathuel e Laban nati nella Mesopotamia sono chiamati *Aramei*(1) quantunque fossero della stirpe di Arphaxad e non di quella di Aram.

Oltre gli Aramei od i Sirii discesi da Aram figliuolo di Sem, la Scrittura sembra notarcene altri discesi da Camuel figliuolo di Nachor e di Melcha. Mosè dice che *Camuel* fu *padre di Aram*(2); ed i Settanta e la Volgata traducono *Camuel padre dei Sirii*. Si può, come sembra, spiegar questo passo in tre maniere: 1.° col dir semplicemente che Camuel ebbe un figliuolo appellato Aram; 2.° che Camuel fu padre dei Camilti in Cappadocia, i quali presero il nome di *Aramei* o di *Sirii* da Aram figliuolo di Camuel. Si sa da Erodoto che i Cappadocii erano compresi sotto il nome di Sirii; 3.° finalmente che Aram figliuolo di Camuel fu padre di alcuni Aramei che furono confusi coi discendenti di Aram figliuolo di Sem; o che egli stesso fu soprannomato Arameo, perchè si congiunse ai discendenti di Aram.

Molti degli antichi e dei moderni(3) hanno creduto che gli Armeni venivano da Aram e dagli Aramei. Strabone (4) nota che v'aveva fra i Sirii e gli Armeni molta somiglianza e pel linguaggio e per la maniera di vivere e per le corporature; e che i Sirii nominavano *Aramei* ed *Armeni* quelli che erano chiamati *Sirii* dai Greci. L' interprete arabo ha tradotto *Aram* con *Armenum*. Il Bochart crede ciò nullameno che l'Armenia abbia tratto il suo nome da *har*, הר, che significa un monte, e da *Minni*, che è un popolo nelle vicinanze di Ararat, come se alcun dicesse *le montagne dei Minnii*. Il caldeo traduce *Minni* per *Armenia* in Geremia, LI. 27; ed in Michea, VII. 12. Il solo luogo della Scrittura ove si trova l'*Armenia* o piuttosto *Armon* è in Amos(5), ove Dio minaccia gli Israeliti di mandarli in esilio nel paese di Armon.

Divisione dei quattro figliuoli d'Aram, figlio di Sem.

Aram ebbe quattro figliuoli: *Us, Hul, Gether* e *Mes*(6). Noi li cercheremo nell'Armenia, nella Mesopotamia, nella Siria, al di qua dell' Eufrate ed al di là del Tigri. Fin

(1) *Gen.* XXV. 20. *Duxit uxorem Rebeccam, filiam Bathuelis Syri de Mesopotamia* (Hebr. *Aramæi de Padan-Aram*), *sororem Laban* (Hebr. addit *Aramæi*). — (2) *Gen.* XXII. 21. *Camuel, patrem Syrorum* (Hebr. *Kemuël patrem Aram*). — (3) *Bonfrère, Arias* ed altri. — (4) *Strab. lib.* 1. — (5) *Amos* IV. 3. *Et projiciemini in Armon.* — (6) *Gen.* X. 23.

dal tempo di Mosè essi potevano essere già dispersi in tutti questi paesi.

Us[1], secondo s. Girolamo[2] e Giuseppe[3], popolò la Traconite che è un distretto al di là del Giordano, che ha l'Arabia-Deserta all' oriente, il monte Libano al settentrione, il Giordano all' occidente e l'Iturea al mezzogiorno. Gli antichi credevano che il primogenito di Aram avesse edificata la città di Damasco. Egli diede il suo nome alla campagna di Damasco appellata *Us* dagli Ebrei, e *Gaut* o *Gawa* dagli Arabi. La lettera *ain* si pronuncia talvolta come un *g*, e lo *tsade* si cangia spesso in *theth*. Gli Arabi la nominano al presente *Algauta*, ed il Geografo arabo[4] la descrive nella seguente maniera. « La valle di Damasco nomata *Algauta* si estende in lunghezza per lo spazio di due stazioni, ed in larghezza lo spazio di una stazione ». Quest'*Algauta* è, secondo il Bochart, la valle che giace tra i monti Libano ed Antilibano, e che è appellata il *Campo cavo*[5] da Strabone[6], la cui larghezza è di ducento stadii, e la lunghezza dal mezzogiorno al settentrione di quattrocento; ed è quella stessa che Polibio chiama la *campagna Amyca*[7]; ed in siriaco *amyca* significa una *pianura*[8]. Finalmente questo distretto è comunemente detto dai Greci *Cele-Siria*, cioè la Siria cava[9]; ma questo nome si estende talora molto di più.

Si potrebbe con altrettanta verisimiglianza porre *Us* verso le sorgenti del Tigri. Da Diodoro di Sicilia[10] si appellano *Uxii* i monti in cui questo fiume ha la sua sorgente. Strabone[11] mette nello stesso luogo il paese di *Uxia* ed i popoli *Uxii*; da Plinio[12] son chiamati *Oxii*. Questo stesso autore[13] parla del fiume *Musi* od *Usi* che mette foce nell' Arasse. Ariano[14] e Quinto Curzio[15] fanno anch' essi menzione di questi popoli.

La Scrittura parla di due altri uomini che portarono il nome di *Us*, *Huz* o *Huts:* l' uno[16] figliuolo di Nachor,

(1) עוץ, *Huts* o *Huz*. — (2) *Hieron. Quæst. hebr.* — (3) *Joseph. Antiq.* l. I. c. 7. — (4) *Geograph. Nub. Climat.* III. — (5) Πέδιον κοῖλιον. — (6) *Strab. lib.* XVI. — (7) Ἀμύκης πέδιον. — (8) La radice da cui è formata questa parola significa *pianura*, *valle*, in ebraico, in caldaico, in siriaco, in etiopico (Drach). — (9) Da κοῖλος, *cavo*. — (10) *Diod. lib.* XVII. c. 67. — (11) *Strab. lib.* XVI. — (12) *Plin. lib.* VI. c. 16. — (13) *Ib.* c. 9. — (14) *Arian. Indic.* c. 40, *et Expedit. Alex. lib.* III. c. 17. — (15) *Quint. Curt. lib.* XV. c. 3. — (16) *Gen.* XXII. 21.

fratello di Abramo, e l'altro(1) uno dei discendenti di Sehir l'Horreo. Si trova nell'Ausite, distretto dell'Arabia-Deserta, la piccola città di Us appellata ora *Omps*, secondo Tomaso Minadoio. Geremia(2) parla del paese di Hus abitato dagli Idumei. Giobbe(3) ha pur esso vissuto nel paese di *Hus*, cui crediamo essere il paese popolato dal figliuolo di Sehir l'Horreo.

Hul(4) è appellato *Otro* in Giuseppe, che lo colloca nell'Armenia. Il Bochart crede che sia meglio leggere *Oto*, e derivarne il nome dalla provincia Otene nell'Armenia(5) tra il Ciro e l'Arasse. Si trovano nell'Armenia molte vestigia del nome di *Hul;* per esempio nella provincia nominata *Cholobatene* e nelle città *Colsa*, *Colana*, *Cholimma* ed *Olanne;* e presso Tolomeo la *Colthene* e la città di *Choluata*. V'ha nella Siria la città di *Cholle*, e nel Ponto quella di *Chole*.

Gether. Giuseppe ha creduto che i discendenti di *Gether* (6) avessero popolata la Battriana. S. Girolamo vuole che Gether sia il padre degli Acarnanii e dei Carii, di cui quelli abitavano nella Grecia presso l'Epiro, e questi nell'Asia-Minore dirimpetto a Rodi. Non potrebbe forse Gether essere il fondatore degli Iturei, popoli al di là del Giordano tra l'Arabia-Deserta all'oriente ed il Giordano all'occidente, o piuttosto degli Iturei dei quali parla Plinio (7), nella Siria Cirrestica tra la Seleucide, la Comagene e l'Eufrate? Noi crediamo che Jethur figliuolo d'Ismaele (8) abbia popolato la prima Iturea di cui abbiamo pur ora favellato; ma Gether può ben essere il padre dei secondi Iturei.

Mes (9) è quello stesso che è appellato *Mesec* nei Paralipomeni (10), e *Mosoch* nei Settanta (11). Il Bochart crede con molta verisimiglianza che egli possedesse il monte Masio nella Mesopotamia, e che desse il suo nome a questa montagna ed al fiume Mazeca che vi ha la sua sorgente. Questo fiume è comunemente appellato *Saocoras;* ma Senofonte lo chiama *Masca*. Stefano appella gli abitanti di questo distretto *Masieni* o *Masiani;* e forse

(1) *Gen.* XXXVI. 28. — (2) *Jerem. Thren.* IV. 21. — (3) *Job.* I. 1. — (4) חול, *Hhul.* — (5) *Plin. l.* VI. c. 13. — (6) גתר, *Gheter.* — (7) *Plin. lib.* VI. c. 23. — (8) *Gen.* XXV. 15. — (9) *Id.* X. 23. מש, *Masc.* — (10) I. *Par.* I. 17. משך, *Mesec.* — (11) Μοσόχ.

da ciò presero il loro nome gli Arabi masei di cui parla Plinio (1) fra i popoli della Mesopotamia. S. Girolamo ha posto *Mes* nella Meonia. Giuseppe ha creduto che *Mes*, o come egli dice *Masan*, fosse il padre dei Mesaniani presso alla foce del Tigri; ma non badò che i Greci nominano *Mesana* o *Mesene* tutti i distretti circondati da alcuni fiumi. Gli Armeni vogliono che i monti Moschi al disopra di Erivan e della sorgente dell' Eufrate traggano il loro nome da *Mes*. Strabone (2) mette nell'Armenia un monte Masio al mezzogiorno della Sophene, assai diverso dal monte Masio che Tolomeo (3) mette nella Mesopotamia.

Questi sono i figliuoli di Sem secondo le loro famiglie e linguaggi e paesi e nazioni proprie. Queste sono le famiglie di Noè secondo i loro popoli e nazioni. Da queste usciron le diverse nazioni dopo il diluvio (4). Noi non abbiamo la presunzione di credere che sulla maggior parte dei nomi su cui abbiamo proposto alcune conghietture siamo stati così avventurosi da dar nel segno. L' antichità delle cose che ricerchiamo, la lontananza dei luoghi, le diverse rivoluzioni degli Stati, le trasmigrazioni dei popoli e la barbarie dei nomi formano ostacoli che riesce quasi impossibile il superare. Speriamo che almeno ci si saprà buon grado per aver fatto queste ricerche e per averne così presentati in compendio i risultamenti.

(Vedi la carta relativa a questa Dissertazione.)

(1) *Plin. l.* VI. c. 26. — (2) *Strab. lib.* XI. — (3) *Ptolom. l.* V. c. 28. — (4) *Gen.* X. 31. 32.

DISSERTAZIONE

SULLA

TORRE DI BABELE (*)

Verità del racconto di Mosè intorno alla torre di Babele.

La costruzione della torre di Babele è uno di quei grandi avvenimenti che nè la lunghezza del tempo, nè la lontananza dei luoghi, nè la diversità delle lingue, nè la dispersione delle nazioni hanno potuto cancellare dalla memoria degli uomini. La ricordanza di essa si conservò dal principio fino al presente fra tutti i popoli che non sono caduti nell' ultima barbarie ed in una ignoranza intera dell' antichità. Gli Orientali come più inciviliti ed addottrinati ne conservarono una tradizione più pura e più esatta. I Greci la presero dagli Orientali, e la corruppero colle loro finzioni e colla libertà che i loro poeti si diedero di tutto osare e di tutto imprendere per contentare il gusto dei popoli amatori del maraviglioso. I Latini la ricevettero dai Greci con tutti i travestimenti che vi avevano aggiunto. La pura verità non si trova che in Mosè; ed è a lui, come alla sorgente, che bisogna ritornare se non vogliamo smarrirci.

Celso (1) attaccava la verità del racconto di Mosè con un ragionamento poco degno di un uomo illuminato; pretendeva egli che il legislatore degli Ebrei avesse desunta la storia della torre di Babele dai poeti, i quali narrano la guerra degli Aloidi o dei Titani contro Giove; ma Origene gli risponde, che essendo Mosè più antico non solo di Omero e di tutti gli altri poeti della Grecia, ma anche dei primi inventori delle lettere e della Scrittura presso i Greci, è impossibile che abbia desunto ciò

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Origen. lib.* IV. *contra Celsum.*

che egli narra dai loro scritti che ancor non esistevano; che se la favola dei Titani ha qualche relazione colla storia della torre di Babele, ciò addiviene perchè i poeti greci hanno voluto imitare Mosè ed alterare la verità e la semplicità del suo racconto.

L' imperatore Giuliano (1) trattava di favolosa tutta la storia della torre di Babele e della confusione delle lingue; prendeva letteralmente quelle parole: *facciamoci una città e una torre, di cui la cima arrivi fino al cielo* (2); e diceva motteggiando che quando tutti gli uomini del mondo si impiegassero nel costruire un tale edificio, quando esaurissero tutte le pietre della terra, e riducessero in mattoni tutta l' argilla che v' ha nell' universo, essi non giungerebbero mai ad alzare una torre infino al cielo, quand' anche non dessero che la grossezza di un filo alle loro muraglie. Egli aggiungeva in modo derisorio, che i Cristiani ed i Giudei hanno la semplicità di credere che Dio atterrito dall' audacia degli uomini e dall' ardimento della loro impresa si era affrettato di arrestarne le conseguenze confondendo il lor linguaggio.

Ma s. Cirillo gli risponde che noi siamo ben lontani dal credere che Dio, il quale è onnipotente, abbia concepito terrore per gli sforzi di una moltitudine di mortali, e che sia disceso personalmente dal cielo per vedere il loro edifizio e per arrestarne i progressi; che Mosè ha parlato in modo popolare dicendo che Dio è *disceso*, e che quegli uomini volevano innalzare una torre *fino al cielo*; che in altri passi della Scrittura questa espressione non indica che una grande elevatezza; che appartiene agli autori della favola dei giganti il sostener questa o l' abbandonarla, posciachè quanto a noi per nulla vi ci interessiamo; che se Dio per arrestar l' impresa degli uomini li disperse e confuse il lor linguaggio, non è già che li temesse; ma lo fece per un effetto della sua bontà infinita che volle impedir loro di continuare una folle ed inutile impresa; giacchè immaginandosi che Dio potrebbe mandar sulla terra un novello diluvio, si figuravano che innalzando una torre di un' altezza straordinaria potrebbero mettersi in istato di nulla temere da questa parte; come se la parola che loro aveva dato di non

(1) *Vide Cyrill. Alex. lib.* IV. *contra Julian.* — (2) *Genes.* XI. 4.

inondare tutta la terra non avesse dovuto assicurarli contro questi spaventi.

Filone Ebreo[1], per rispondere alle obbiezioni dei pagani, che credevano di trovar nella storia della torre di Babele la conferma di ciò che i poeti raccontavano della guerra dei giganti contro Giove, ricorre all' allegoria e pretende che Mosè nel suo racconto volle darci regole di morale, anzichè una storia che debba esser presa in senso letterale. Tuttavia egli non nega il fatto; e si contenta di spiegarlo moralmente. Ma senza entrare nella discussione de' suoi sensi morali, e senza curarci delle obbiezioni che si fanno contro la verità del racconto di Mosè, che noi supponiamo come indubitato, ci occuperemo in questa dissertazione nell' esaminare tutte le circostanze di questo famoso edificio.

Qual è il paese orientale da cui gli uomini vennero nella terra di Sennaar, e quale è questa terra di Sennaar?

Mosè[2] dice che *la terra aveva una sola favella e uno stesso linguaggio. E partendosi dall' oriente, gli uomini trovarono una campagna nella terra di Sennaar, e ivi abitarono. E dissero tra di loro: facciamo de' mattoni e li cuociamo col fuoco. E si valsero di mattoni in cambio di sassi, e di bitume invece di calcina. E dissero: Venite, facciamoci una città e una torre, di cui la cima arrivi fino al cielo: e illustriamo il nostro nome prima di andar divisi per tutta quanta la terra.* Si crede che ciò accadesse centoquattordici anni circa per lo meno dopo il diluvio, e duemila e dugentotrentaquattro anni almeno prima dell' era cristiana volgare[3]. Abbisognò consumar tutto questo tempo per produrre tanti uomini quanti ne richiedeva un' impresa come quella di cui abbiamo parlato; ma cento anni bastavano a ciò, senza che faccia bisogno di ricorrere al miracolo. D' altronde se si ammette il calcolo del testo samaritano, l' intervallo

(1) *Philo. lib. de Confus. ling.* — (2) *Genes.* XI. 1. 2 *et seqq.* — (3) Abbiamo due epoche per fissare la costruzione della torre di Babele: 1.° l'epoca della fondazione della monarchia dei Babilonesi per mezzo di Nemrod. Le osservazioni astronomiche mandate da Aristotile a Callistene fanno rimontare quest' epoca all' anno 2233 prima dell' era volgare, 1771 del mondo giusta l' Usserio. Vedi sopra la *Dissertazione sulla Storia degli Ebrei* e le *Osservazioni sulla Cronologia*: 2.° l'epoca della nascita di Phaleg, di cui si dice che così fu appellato perchè la terra venne divisa al suo tempo. *Gen.* x. 25. L' Usserio mette il nascimento di Phaleg nell' anno 2247 prima dell' era cristiana, 1757 del mondo giusta il suo calcolo, anni cent' uno dopo il diluvio.

sarà di circa quattrocento anni, e non vi sarà più difficoltà sul numero degli nomini.

L' arca che aveva preservato Noè e la sua famiglia dalle acque del diluvio si arrestò sul monte Ararat (1), che è nell'Armenia, in distanza di dieci o di dodici leghe da Erivan verso l' oriente; onde, come pare, fu pure nell'Armenia e nei dintorni che gli uomini dimorarono subito dopo il diluvio; e tale è appunto la tradizione degli Armeni e della maggior parte degli Orientali. Alessandro Polistore (2) racconta che Sisutro, che i pagani confondono con Noè, uscito dall' arca udì una voce celeste la quale gli disse che egli tornerebbe ancora nella Babilonia; che comunicherebbe agli uomini l' uso delle lettere cui troverebbe nella città di Sippara; e la stessa voce gl' insegnò che il paese in cui era sbarcato era l'Armenia (3).

Beroso citato da Abidene (4) dice presso a poco lo stesso; e narra che Sisutro, nascoste nella città di Eliopoli nella Sipparene le lettere e le scritture che egli aveva, si imbarcò e navigò sulle acque del diluvio verso l'Armenia. Gli Armeni credono ancora al presente di conservare gli avanzi dell' arca nel lor paese; e non dubitano che Noè e la sua famiglia non abbiano dimorato nell'Armenia quando furono usciti dall' arca dopo il diluvio.

La difficoltà consiste nel sapere come Mosè abbia potuto appellare *Oriente* l'Armenia; giacchè è notissimo che questa provincia giace al settentrione e della Babilonia e dell'Arabia e della Palestina, che sono le sole provincie che questo legislatore poteva avere in vista scrivendo la Genesi. Ma è facile il provare che gli Ebrei davano talvolta il nome d' *Oriente* alla Siria medesima ed ai popoli posti al di là dell' Eufrate, i quali non sono più all' oriente della Palestina di quel che lo sia l'Ar-

(1) *Genes.* VIII. 4. *Requievit arca mense septimo super montes Armeniæ* (*Hebr. super montes Ararat*) — (2) *Apud Euseb. Chron. l.* I. — (3) Καὶ ὅτι ὅπου εἰσὶν ἡ χώρα Ἀρμενίας ἐστίν. — (4) *Abiden. ex Beros. apud Euseb. Chronic. l.* I. Κελεύει δὲ πᾶν ὅ τι γραμμάτων ἦν ἐχόμενον ἐν Ηλίου πόλει τῇ ἐν Σιππάροισι ἀποκρύψαι. Σίσυθρος δὲ ταῦτα ἐπιτέλεα ποιήσας εὐθέως ἐπ' Ἀρμενίης ἀνέπλωε. V'ha molta apparenza che la città di *Sapphara*, o la provincia *Sapherene*, di cui parlano Alessandro Polistore, Beroso ed Abidene, altro non sia se non quella che Mosè appella *Saphar*, montagna dell' Oriente. *Gen.* X. 30, ed Erodoto *monti Sapiri*. *l.* I. e *l.* IV. Egli dice che queste montagne sono tra i Colchi ed i Medi.

menia. Il Signore minaccia Israele di suscitargli nemici da tutte le parti; i Sirii dalla parte dell' oriente [1], ed i Philistini dal lato dell' occidente. Isaia dice che Ciro verrà dall' oriente contro Babilonia [2]; ed egli venne dall'Armenia e dalla Persia. Daniele [3] dice che Antioco Epifane sarà turbato da notizie che riceverà dalle provincie dell' oriente e dell' aquilone. Ora le provincie da cui egli ricevette queste notizie sono quelle che giacciono oltre l' Eufrate, e sono certamente più a settentrione che all' oriente della Giudea; o per meglio esprimerci, queste provincie e principalmente l'Armenia sono al settentrione bensì, ma inclinano dalla parte dell' oriente per riguardo alla Palestina.

I discendenti di Noè vennero adunque dalla parte dell'Armenia *nella terra di Sennaar,* cioè nella Babilonia. Daniele [4] dice che Nabuccodonosor mise i vasi del tempio del Signore nel tempio del suo Dio *nella terra di Sennaar*. Nel libro di Giosuè, ove si parla del furto di Achan, il testo ebraico dice che Achan prese *un mantello di Sennaar* [5], che Aquila ed il Caldeo spiegano per un mantello fatto in Babilonia. Babilonia era dunque nel paese di Sennaar, che si estendeva molto al disopra della Babilonia verso il settentrione; supposto che il nome del monte *Sagras* o *Singar,* di cui parlano gli autori profani [6], sia derivato, come è probabilissimo, da Sennaar o da Sengar, secondo la pronuncia di coloro i quali leggono l' *ain* come un *g;* il che veggiamo in *Segor,* in *Gaza,* ed in alcuni altri nomi.

Per qual ragione gli uomini vennero nella terra di Sennaar, e con quale scopo concepirono il disegno di edificarvi una città ed una torre.

Non fu, come pare, per un disegno premeditato e tutto ad un tratto che gli uomini scampati dal diluvio abbandonarono le montagne dell'Armenia per venire nel paese di Babilonia. Essi vi vennero a poco a poco seguendo il corso dell' Eufrate e del Tigri che li invitavano a costeggiarli mediante il comodo dei pascoli e l' amenità del paese. Aumentandosi il loro numero di giorno in giorno, e moltiplicandosi gli armenti, essi compresero la necessità in cui si troverebbero bentosto di separarsi e di disperdersi in varie regioni, essendo impossibile che un

(1) *Isai.* IX. 12. — (2) *Id.* XLVI. 11. — (3) *Dan.* XI. 44. — (4) *Id.* I. 2. — (5) *Jos.* VII. 21. *Pallium coccineum* (Hebr. אדרת שנער, *Pallium Sennaar*). *Aquil.*: Στολὴν βαβυλωνικήν. — (6) *Strab.* *l.* XVI. etc.

popolo numerosissimo, seguito da molto bestiame, e che non poteva ricevere alcun soccorso d'altronde, potesse sussistere per lungo tempo in uno stesso luogo. Aggiungete la difficoltà di conservare la pace e la subordinazione in un così grande numero di famiglie, le quali non obbedivano che ai loro padri ed ai più anziani fra di essi senza essere ritenuti dalle leggi, dalla forza e dall' autorità del governo monarchico ed assoluto.

Si può anche rammentare a questo proposito ciò che si narra di Abramo e di Loth[1], i cui pastori ebbero fra loro una contesa, ed i cui armenti erano così numerosi che i pascoli del paese non potevano ad essi bastare, ed eglino non potevan vivere insieme; onde furono costretti a separarsi per evitare le risse e le contese che potevan nascere fra i lor famigliari, e per trovare un sufficiente pascolo al bestiame.

Essendo adunque questi uomini arrivati nella terra di Sennaar, concepirono il disegno di edificarvi una città che loro servisse come di metropoli e di capitale, e che essi riguardassero dappoi come il centro della loro unione e come la loro patria comune. Per abbellirla e fortificarla deliberarono di costruirvi una torre di un' altezza portentosa, dicendo: Ciò renderà sempiterna la nostra memoria e sarà un monumento immortale del nostro parentado; e quando un qualche giorno i nostri figliuoli ed i nostri nipoti ci domanderanno: Che vuol dire questa torre e questa città? noi risponderemo loro che essa fu costruita dai nostri padri e da noi perchè serva di testimonianza che noi non siamo che un popolo uscito da Noè; e se mai ci trovassimo in provincie lontane, potremo dire ai nostri figliuoli che Babel è la nostra comune patria e che noi siamo i fratelli di tutti i popoli che ne sono usciti. In tal guisa, lungo tempo dopo, gli Israeliti che dimoravano al di là del Giordano sollevarono un gran mucchio di terra per formarne un monumento il quale insegnasse ai loro discendenti che essi erano un solo popolo con que' loro fratelli che dimoravano al di qua dello stesso fiume[2].

Questo, secondo tutte le apparenze, è il vero motivo che indusse quegli uomini alla costruzione della torre e

(1) *Gen.* XIII. 5 *et seqq.* — (2) *Josue* XXII. 10 *et seqq.*

della città di Babel[1]. Ma loro si imputarono sentimenti ben diversi, e si pretese che volessero far guerra a Dio medesimo. L'espressione figurata del sacro testo, che dice che essi volevano innalzare la loro torre infino al cielo, *turrim cujus culmen pertingat ad cœlum;* ed il nome di *gigante* dato dai Settanta a Nemrod[2] che si crede essere stato il principale autore di questo edificio, fecero dire ai poeti, che i giganti avevano impreso a precipitar Giove dal trono; che essi avevano posti monti sopra monti per assaltare il cielo:

> *Extruere hi montes ad sidera summa parabant,*
> *Et magnum bello sollicitare Jovem* (3).

Giuseppe[4] racconta che gli uomini scampati dal diluvio dimorarono per qualche tempo sulle montagne temendo sempre un novello diluvio; ma che avendo Sem, Cham e Japheth osato pei primi di abbandonare i monti per abitar le pianure, gli altri li seguirono e vennero a stabilirsi nella campagna di Sennaar. Allora avendo Dio ordinato ad essi di spedir colonie in diverse parti del mondo onde ripopolarle, essi non vollero obbedirgli, e questo trasse sopra loro gli effetti della sua collera; giacchè avendo il Signore iterati i suoi ordini, non solo essi non gli furono obbedienti, come dovevano, ma si immaginarono che volesse loro tendere insidie disperdendoli, col divisamento di opprimerli dappoi con maggiore facilità.

Nemrod, figliuolo di Chus e nipote di Cham, uomo intraprendente ed audace, loro ispirava questi sentimenti. Egli si vantava di quando in quando di non andar debitore della felicità di cui godeva che alla sua propria forza, e confidava di sottoporre agevolmente gli uomini alla sua obbedienza se riusciva a sollevarli contro Dio. In tal guisa per impegnarli a seguire il suo partito, loro propose di costruire una torre di una tale altezza che le acque non potessero giungere fino alla cima; e loro disse che con ciò egli pretendeva di vendicare la morte dei loro padri che Dio aveva sommersi nel diluvio.

(1) *Vide Tostat. in Josue, Aben-Ezra, Levi-Ben-Gerson, Salian, an. m.* 1909 *et alios plures.* ✳ Veggansi pure le nostre osservazioni al ỷ. 4 del cap. XI. della Genesi. — (2) *Genes.* X. 8. Vulg.: *Nemrod cœpit esse potens in terra.* Sept.: Γίγας ἐν τῇ γῇ. — (3) *Ovid. Fast. l.* V. *Vide et Virg. Æneid.* VI. *et Homer. Odyss.* — (4) *Joseph. Antiq. l.* I. c. 5.

Il popolo sedotto dalle promesse di Nemrod si lasciò facilmente indurre a quest' impresa. Cominciò a fabbricar la torre con un ardore incredibile; e siccome gli operai erano assai numerosi, e non risparmiavano nulla per far progredire l' opera loro, si vedeva ogni giorno la torre innalzarsi considerabilmente; e la sua elevatezza sarebbe stata ancor più sensibile, se la sua larghezza e la sua solidità non vi avessero fatta illusione e in certa qual maniera nascosta la sua altezza. Veggendo adunque Iddio la loro insolenza e la loro ostinazione, e non volendo farli perir tutti, sparse fra loro la discordia, e cangiò il loro linguaggio in guisa che non potendo più intendersi furono costretti ad abbandonar l' opera ed a disperdersi in diverse parti del mondo. Ecco come Giuseppe narra quest' avvenimento; egli cita nello stesso luogo una sibilla, la quale dice[1] che gli uomini non avendo che un solo linguaggio impresero ad edificare una torre di un' altezza eccessiva, come se avessero dovuto servirsene per montare a gradi nel cielo; ma avendo gli iddii irritati dischiuso contro la torre i venti e le tempeste, la rovesciarono e diedero a ciascheduno un particolare linguaggio.

L' autorità di Giuseppe, allorquando egli si allontana dalla Scrittura, non è di gran momento al par di quella della pretesa sibilla; ma la sua testimonianza prova chiaramente che fin d' allora si dava un cattivissimo senso all' impresa degli uomini che edificarono la torre di Babele. Eusebio[2] cita la stessa sibilla, ma vi aggiunge un' autorità di più grande peso, che è quella di Abidene e di Eupolemo, che facevano menzione di questa torre e che ne attribuivano la costruzione a giganti che volevano sollevarsi contro Dio. Ecco come ne parla Abidene: « Narrano alcuni che i primi uomini nati dalla terra, » alteri delle loro forze e dell' altezza della loro statura, » non contenti di credersi superiori a Dio, impresero » anche a costruire una torre di un' altezza portentosa » nel luogo ove ora sorge Babilonia. Ma allorquando que» sta torre era assai vicina all' altezza del cielo, gli dèi

(1) *Joseph. l.* I. *c.* 5. Μέμνηται καὶ Σιβύλλα λέγουσα οὕτως· Πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων, πύργον ᾠκοδόμησαν τινὲς ὑψηλότατον, ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι' αὐτοῦ· οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον, καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. — (2) *Euseb. Præpar. l.* IX. *c.* 14. 15. 16.

» col mezzo dei venti la rovesciarono in sui capi a
» coloro che l'avevano impresa; e dalle sue rovine si
» fabbricò dappoi la città di Babilonia ».

Eupolemo diceva che la città di Babilonia e quella torre così celebre per tutto il mondo erano state costruite dai giganti, i quali si erano sottratti alle acque del diluvio; e la torre essendo stata distrutta dalla potenza di Dio, i giganti si erano dispersi in tutti i paesi del mondo. Artapano citato in Polistore, o Polistore istesso(1), assicura che si legge in certi libri, i cui autori sono ignoti, che Abramo venne nella terra dei giganti; che quegli uomini insolenti furono sterminati dagli dèi a motivo della loro empietà; che Belo solo fu risparmiato; che egli rimase in Babilonia e si stabilì nella torre che vi aveva innalzato, e che fu appellata Belo dal nome del suo fondatore; che dopo ciò Abramo venne nella Fenicia, e di là nell' Egitto.

Filone nel suo libro intitolato *Della confusione delle lingue* suppone dappertutto che questa impresa fu eseguita per un' empia trama di una stirpe corrotta e nemica di Dio.

I Padri per la maggior parte non ebbero migliore opinione degli edificatori di Babele di quel che ne avessero gli autori che abbiamo citati. S. Agostino (2) sembra aver preso letteralmente quelle parole; *Costruiamoci una torre la cui cima arrivi fino al cielo*. Se questo fu il loro divisamento, dice egli, d'arrivare infino al cielo col mezzo della loro torre, è senza alcun dubbio una presunzione piena di follia ed una empietà: *Nimium stulta audacia et impietas eorum deprehenditur*. Egli aggiunge che non si può riguardare la lor presunzione che come una conseguenza del loro acciecamento(3); giacchè per qualunque altezza avessero potuto dare alla loro torre, quando l'avessero sollevata fino sopra le più alte montagne, quando avessero fatto salire la sua cima fino al disopra delle nubi, che cosa avrebbero potuto essi fare contro Dio?

(1) *Apud Euseb. l.* IX. *c.* 18. — (2) *Aug. l.* I. *Quæst. in Genes.* 21. — (3) *Aug. lib.* XVI. *de Civit. c.* 4. *Quid factura erat humana et vana præsumptio? cujuslibet enim et quantamlibet in cœlum adversus Deum altitudinem molis extolleret, quando montes transcenderet universos, quando spatium nebulosi aeris evaderet: quid denique noceret Deo quantacumque vel spiritualis vel corporalis elatio?*

che avrebbero guadagnato con tutta la loro boria, o coll' elevatezza di quel superbo edificio? Egli dice d' altronde[1] esservi bastante verisimiglianza che il patriarca Sem non abbia avuto alcuna parte in quest' impresa, poichè la pena della confusione delle lingue non cadde sulla sua famiglia, nella quale rimase la lingua ebraica, che egli suppone essere la prima di tutte le lingue. Egli non dubita che Nemrod non sia stato il primo autore di quest' opera[2], il che viene indicato dalla Scrittura allorquando dice che Babilonia fu il principio del suo impero: *Principium regni ejus Babylon*[3]. Ma egli dubita se non vi fosse che una sola torre, o se ve ne fossero molte, giacchè talvolta si adopera il plurale invece del singolare; come quando si dice *il soldato, la locusta, la rana*, per notar tutta la specie, o per indicare un individuo particolare della specie. Vuole però l' opinione più comune che vi fosse una sola torre, alla quale questi uomini si rivolsero con tutta la loro applicazione.

Alcuni credono che il sacro autore del libro della Sapienza alluda all' edificio della torre di Babele con queste parole: *Allorchè le genti senza distinzione cospirarono per mal fare, conobbe (la Sapienza) il giusto, e serbollo irreprensibile dinanzi a Dio, e forte il mantenne*[4]. Ma il contesto dimostra che esso indica Abramo, il quale si conservò puro ed esente dall' idolatria, mentre gli altri popoli si davano in preda al culto degli idoli.

S. Gian Grisostomo[5] disapprova sommamente la condotta dei primi uomini che costruirono la torre di Babele. Egli attribuisce la loro impresa all' orgoglio, alla vanità, all' insolenza. Il testo della Scrittura sembra notare dal canto degli uomini il timore che essi avevano che Dio non li separasse, e le precauzioni che volevano prendere per conservarsi insieme: *Fabbrichiamo una città ed una torre prima di andar divisi per tutta quanta la terra*[6]. Tertulliano[7] chiama la torre di Babele *super-*

(1) *Aug. lib.* XVI. *de Civit. c.* 11. — (2) *Ibid. c.* 4. — (3) *Gen.* x. 10. Tale è anche il sentimento dei rabbini. Vedi Thalmud, trattato *Gnerubin*, fol. 53 *verso*. Yarhhi sopra la Genesi x. 8. — (4) *Sap.* x. 5. — (5) *Chrysost. Hom.* 30 *in Genes.* — (6) *Gen.* XI. 4. *Antequam* (Hebr. *Ne quando*) *dividamur in universas terras.* — (7) *Tertull. adver. Praxeam. c.* 16.

bissimam turrim, una torre costruita dal più grande orgoglio; egli crede essere il Figliuolo di Dio che discese per rovesciarla e per confondere il linguaggio di coloro che la edificavano.

Eutichio, patriarca d'Alessandria [1], che ne' suoi Annali ha compilato molte tradizioni degli Orientali, racconta che cominciando gli uomini a moltiplicarsi si adunarono in numero di settantadue [2], e si dissero a vicenda: Venite, fabbrichiamo una città, e facciamvi una cittadella ove innalzeremo una torre che monterà fino al cielo; onde se qualche giorno accade un nuovo diluvio, possiamo col mezzo di essa guarentircene. Occuparono dunque tre anni nel formare e nel cuocere mattoni, la cui lunghezza era di tredici cubiti, la larghezza di dieci e la grossezza di cinque. Edificarono la loro città tra Tiro e Babel; essa aveva 313 tese di lunghezza e 151 di larghezza. Le sue mura erano alte da 5,533 tese, e larghe 33. La torre aveva 10,000 tese di altezza, e si impiegarono quarant' anni nel costruirla. Essi non la terminarono, giacchè Dio spedì il suo angelo che li disperse confondendo il loro linguaggio.

Glica [3] afferma ad un dipresso la cosa medesima: che gli uomini cominciarono a fabbricar la torre l' anno 536 dopo il diluvio; che essi vi lavorarono indarno per quarant' anni; che avevano divisato di porsi fuori del pericolo se accadeva un novello diluvio; che v' erano settantadue capi principali, i quali comandavano al popolo intorno alla costruzione occupato; che Dio rendette inutili i loro lavori colla confusione delle lingue. Cedreno poi dice [4] che Nemrod vi fu schiacciato sotto le rovine della torre, la quale si aprì per un colpo di vento. Altri vogliono che essa sia stata rovesciata da un terremoto; Abidene e la sibilla dicono che essa fu atterrata dai venti. Beniamino di Tudella afferma che essendo caduto il fuoco dal cielo in mezzo alla torre la distrusse dalle fondamenta. Altri sostengono che essa sussistette ancora lungo tempo dopo. Mosè non dice che la torre sia stata rovesciata, o sia caduta in rovina.

(1) *Annal. Eutych. Alex.* t. 1. — (2) O piuttosto posero alla loro testa settantadue capi o principi di famiglie. Ved. *Epiphan. contra hæres. l.* 1. *hæres.* 39. — (3) *Glycas Annal. part.* 2. — (4) *Cedren. Annal.*

Descrizione della torre di Babele, ed idea che gli antichi ci danno della città di Babilonia e del tempio di Belo.

Eccoci insensibilmente impegnati nella descrizione della torre di Babele. Il lettore s' aspetta di veder qui molti ghiribizzi dell' immaginazione e molte iperboli; giacchè se si vogliono prendere letteralmente quelle parole, *la cui cima si sollevi al cielo,* si ha un bel campo di esagerare e di dare a quest' edificio quell' altezza che si vorrà. S. Girolamo [1] dice che la cittadella di Babilonia era quella torre così celebre fabbricata dopo il diluvio, che si diceva avere 4,000 passi di altezza. Adone [2] le dà 5,174 passi di altezza; e dice che s' andava restringendo nell' alto, onde il piede della torre potesse sostenere il peso di una massa siffatta. Egli aggiunge dopo s. Girolamo, che si parla dei tempii di marmo, delle statue d' oro, delle piazze adorne d' oro e di pietre preziose che si vedevano in Babilonia, e di molte altre cose le quali sembrano incredibili. Si legge la stessa cosa nella Cronaca di Isidoro: il testo ha 4,000 passi, ed il margine 5,174. Ciò che questi autori aggiungono delle ricchezze che si vedevano in questa torre, indica che essi vogliono notare il tempio di Belo descritto da Erodoto e da Diodoro di Sicilia, od anche la cittadella di cui parlano lo stesso Diodoro e Quinto Curzio, e che era in mezzo di Babilonia; ma essi esagerano ancor più. Giacchè ecco ciò che trovasi in Erodoto [3]:

Dopo aver dato la descrizione di Babilonia, egli dice che nell' interno della città ed in una delle due parti di cui essa è composta (essendo essa divisa dall' Eufrate) vi sono due grandi muri, uno de' quali rinchiude il palazzo reale, e l' altro il tempio di Giove Belo. Quest' ultimo edificio esisteva ancora ai tempi di Erodoto, ed aveva porte di bronzo. Il terreno su cui si innalzava aveva due stadii in quadro. In mezzo a questo spazio sorgeva una torre della stessa forma, la cui base aveva uno stadio o centoventicinque passi di lunghezza ed altrettanti di larghezza [4]; o, secondo molti scrittori, in altezza ed in larghezza.

(1) *Hieronym. in Isai. c.* 14. *Arx autem, id est, capitolium hujus urbis, est turris quæ ædificata post diluvium, in altitudine quatuor millia dicitur tenere passuum, paulatim de alto in angustias coarctata, ut pondus imminens facilius a lateribus sustentetur. Describunt ibi templa marmorea, aureas statuas, plateas latioribus auroque fulgentes, et multa alia quæ pene videntur incredibilia.* — (2) *Ado in Chronic. ætate prima.* — (3) *Herodot. l.* 1. *c.* 181. 182. — (4) *Herod. ibid.* Σταδίου καὶ τὸ μῆκος καὶ τὸ εὖρος.

Al disopra di questa torre ve n' ha un' altra, ed al disopra della seconda una terza, ed anche una quarta, fino al numero di otto torri, una sopra l' altra. Vi si montava per mezzo di scale formate al di fuori della torre, e v' aveano ad intervalli piccole stanze e panche perchè coloro che vi salivano potessero sedersi e riposare.

Sulla cima dell' ottava ed ultima torre si trovava un gran tempio, nel quale non si scorgeva alcuna statua di divinità, ma solamente un gran letto ben coperto ed una mensa d' oro innanzi al letto. Nessuno dorme in questo tempio durante la notte, dice Erodoto, tranne una donna, la quale è scelta dal dio Belo fra quelle della città, come lo pretendono i Caldei che sono i sacerdoti del luogo; i quali assicurano che lo stesso Dio viene a dormir la notte sul letto. Lo stesso si pratica a Tebe di Egitto, ove si chiude una donna nel tempio di Giove il Tebeo; ed a Patara in Licia, ove si fa dormire la sacerdotessa nel tempio.

Più basso nello stesso tempio di Belo in Babilonia v' ha, dice Erodoto, una cappella in cui si scorge una gran figura di Giove assisa sopra un trono avente innanzi una mensa. La statua, il trono, la mensa ed il suo piede sono d' oro puro. I Caldei danno a tutta quest' opera il valore di ottocento talenti d' oro(1). Al di fuori della cappella v' ha un altare dello stesso metallo, su cui non si immolano che animali ancora poppanti. Ma ve n' ha un altro più grande, su cui si sacrificano vittime di un' età più matura. Qualche tempo prima di Erodoto v' avea in questo tempio una seconda statua alta dieci cubiti e d' oro massiccio: quest' autore confessa di non averla veduta; ma vide tutto il resto; e narra, dietro le notizie de' Caldei, che il re Dario figliuolo di Istaspe aveva voluto pigliarsi questa statua; e che non avendo potuto riuscirvi, Serse suo figliuolo fu più ardimentoso e la rapì. Ho riferite espressamente tutte queste particolarità, perchè furono scritte da un autore contemporaneo e testimonio oculare, il quale viveva or sono duemila anni, essendo nato l' anno 484 prima dell' era cristiana volgare.

Diodoro di Sicilia(2) dice che Semiramide edificò il

(1) Cioè 1,920,000 lire prendendo il talento sul piede di 2,400 lire. —
(2) *Diodor. l.* II.

tempio di Belo, di cui abbiamo parlato, ed aggiunge che non potendo favellarne con qualche certezza, perchè gli autori che ne parlano non concordano fra loro, e perchè quest' edifizio non esiste più, egli non vuol estendersi a questo proposito; ammette però che questa torre era altissima e che i Caldei vi salivano per osservare il nascere ed il tramontare degli astri. Tutta l' opera era costruita con mattoni e con bitume; e vi si era adoperata molta arte e molto lavoro. Semiramide aveva collocato sulla cima di questo tempio tre statue; l' una di Giove, la seconda di Giunone e la terza di Rhea. La statua di Giove era ritta ed in positura di un uomo che cammina; essa era alta quaranta piedi, e del peso di mille talenti babilonesi. La figura di Rhea era assisa e pesava mille talenti, avendo ai suoi piedi due leoni ritti e due serpenti d' argento del peso di trenta talenti. Finalmente la statua di Giunone pesava ottocento talenti, e teneva nella destra un serpente per la testa e nella sinistra uno scettro sparso di pietre preziose. Si scorgeva innanzi alle tre divinità una gran mensa d' oro battuta a martello, lunga quaranta piedi e larga diciassette, che pesava cinquecento talenti. Tutto questo è assai diverso da ciò che dice Erodoto.

Secondo Plinio [1], all' età sua questo tempio esisteva ancora: *Durat adhuc ibi Jovis Beli templum.* Ma Diodoro di Sicilia, più antico di Plinio, ci dice che a' suoi tempi era caduto in rovina per vetustà. Giuseppe [2] racconta che Alessandro il Grande, avendo voluto ristabilirlo quando giunse a Babilonia, ordinò a tutti i suoi soldati di lavorare a sgombrar l' area; ma che gli Ebrei soli ricusarono di obbedire, e che non vi poterono essere costretti nè dalle minacce, nè da alcun cattivo trattamento. Siccome l' opera richiedeva molto tempo, questo principe non potè eseguire ciò che aveva deliberato, poichè la morte lo prevenne [3] nell' anno medesimo in cui egli aveva cominciato a far lavorare [4]. In tal guisa il tempio di Belo non fu mai ristabilito, dappoichè Serse dopo la sua infelice spedizione contro la Grecia [5] l' ebbe rovi-

(1) *Plin. l.* VI. *c.* 26. — (2) *Joseph. contra Appion. l.* I. — (3) *Strab. l.* XVI. *Arrian. l.* VII. — (4) L' anno 323 prima dell' era cronologica volgare. — (5) L' anno 478 prima dell' era cristiana volgare.

nato da sommo ad imo[1]. Questo è il racconto di Strabone e di Arriano.

Ma Erodoto è del tutto ad essi contrario, giacchè dice che ha veduto questo tempio o questa torre di Belo. Ora si sa che egli scrisse dopo Serse; egli non avea che sei anni quando l'esercito di questo principe era stato sconfitto l'anno 478 prima dell'era cristiana volgare; e Serse era morto ventotto anni prima che questo storico leggesse la sua storia in un'adunanza di Greci in Atene l'anno 445 prima dell'era cristiana volgare[2]. Bisogna dunque dire che questo famoso tempio fu rovinato tra l'anno 445 e l'anno 323 (prima dell'era volgare), epoca in cui Alessandro imprese a ristabilirlo.

La difficoltà consiste nel sapere se Mosè ha voluto parlare di questa torre o di questo tempio, giacchè sono intorno a ciò discordi gli scrittori; e se alcuni hanno creduto che fosse la stessa torre edificata da Nemrod[3] coi giganti scampati dal diluvio, altri la attribuirono a Belo[4], altri a Semiramide[5], ed altri a Nabuccodonosor[6]. Certo è che gli Orientali attribuiscono spesso l'onore della fondazione di una città o di un edifizio a colui il quale non ne è che il restauratore, e non ha fatto che abbellirlo, ornarlo od ingrandirlo. In tal guisa nella Scrittura si dice che un principe ha edificato una tale città, quantunque si sappia certissimamente che esisteva prima di lui, perchè vi ha aggiunte fortificazioni, o ne ha riparate le rovine. Così Nabuccodonosor si vanta di aver costruita Babilonia che esisteva ed era floridissima molti secoli innanzi a lui. *Nonne hæc est Babylon magna, quam ego ædificavi in domum regni, in robare fortitudinis meæ, et in gloria decoris mei*[7]? È dunque possibilissimo che Nemrod e gli

(1) *Strab. l.* XVI. *Arrian. l.* VII. *Exped. Alex.* Ὁ γὰρ τοῦ Βήλου νεὼς ἐν μέσῃ τῇ πόλει τῶν Βαβυλωνίων, μεγέθει τε μέγιστος, καὶ ἐκ πλίνθου ὀπτῆς ἐν ἀσφάλτῳ ἡρμοσμένης. — (2) Il p. Calmet suppone qui coll'Usserio che Serse morisse nell'anno 473 prima dell'era cristiana volgare; altri credono che non morisse che verso il 467, od anche 465. Noi avremo occasione di parlare di questo punto di cronologia nella *Dissertazione sulle settanta settimane di Daniele*, la quale sarà posta in fronte al libro di Daniele. — (3) *Vide Sibyll. apud Joseph. Antiq. l.* I. *et Euseb. l.* IX. *Præpar. Eupolem. et Abiden. apud eumdem Euseb. l.* IX. *Præpar. etc.* — (4) *Q. Curt. l.* V. *Abiden. ex Megasthen. apud Euseb. Præpar. l.* IX. *c.* 41. — (5) *Ita Ctesias et ex illo Diodor., Strab., Trogus, alii plures.* — (6) *Vide Dan.* IX. 27. *et Joseph. Antiq. lib.* X. 11. — (7) *Dan.* IV. 27.

altri discendenti di Noè abbiano cominciato la città e la torre di Babilonia; che Belo l'abbia terminata; che Semiramide l'abbia ornata, arricchita, dedicata a Belo; e che Nabuccodonosor abbia accresciuti gli ornamenti e le ricchezze che Semiramide vi aveva poste.

Belo l'Assiro, che regnò in Babilonia dopo gli Arabi, viveva verso l'anno 1322 prima dell'era cristiana volgare. Nino suo figliuolo fondò il regno dell'Assiria verso il 1267. Semiramide sua moglie governò dopo di lui nel 1215 (1), onde Mosè non ha potuto parlare delle opere nè di Belo nè di Semiramide; e non si può pretendere che Belo sia lo stesso che Nemrod, senza cadere in anacronismi da non potersi sostenere, a meno che non si riconosca un Belo molto più antico del padre di Nino. Gli autori profani fanno Nino fondatore di Ninive, quantunque questa città fosse già edificata da Nemrod (2); onde Nino non ha potuto esserne che il restauratore; egli ha potuto aggrandirla, fortificarla, abbellirla; ma chi la fondò fu Nemrod. E ciò che rinforza sempre più la nostra conghiettura si è che essendo stata Babilonia costruita primamente dai posteri di Noè, ed essendo rimasta imperfetta a motivo della divisione che fra loro insorse, Belo, Semiramide e Nabuccodonosor in diversi tempi vi fecero sì grandi opere e l'abbellirono siffattamente, che ne furono considerati come i fondatori.

Dopo Alessandro il Grande noi non troviamo nulla di certo sulla torre di Babilonia. Par verisimile che essa giacesse sepolta sotto le sue ruine; e che quando Plinio afferma che essa esisteva ancora al suo tempo, aveva innanzi agli occhi il testo di Erodoto che egli traduceva, e che lo dice a termini espressi; ma dopo quest'autore infino a Plinio si erano vedute molte rivoluzioni in Babilonia.

Erodoto non nota l'altezza della torre, ma solo la larghezza della sua base, o della prima delle otto torri di cui era composta, e che aveva uno stadio in quadro (3).

(1) Il p. Calmet segue qui la cronologia dell'Usserio. Noi mostriamo altrove che si potrebbero far risalire queste epoche un secolo circa; ma sarà sempre vero che esse sono posteriori a Mosè, come il p. Calmet qui lo suppone. — (2) *Genes.* x. 11. *De terra illa egressus est Assur* (Hebr. alit. in *Assyriam*) *et ædificavit Niniven.* — (3) *Herodot.* l. 1. c. 181. Εν *μέσῳ δὲ τοῦ ἱροῦ πύργος στερεὸς οἰκοδόμηται σταδίου καὶ τὸ μῆκος καὶ τὸ εὖρος. Καὶ ἐπὶ τούτῳ τῷ πύργῳ ἄλλος πύργος ἐπιβέβηκε.*

Strabone[1] le dà uno stadio di altezza ed altrettanta larghezza in quadrato, cioè centoventicinque passi: è una piramide quadrata, dice egli, costruita di mattoni cotti al fuoco: essa è al presente rovesciata, e si crede che Serse la ruinasse. Alessandro volle ristabilirla; ma siccome l'impresa era di un grandissimo lavoro e richiedeva molto tempo (giacchè ci volevano due mesi e diecimila uomini per isgombrare solamente l'area e per toglierne le ruine), Alessandro non potè terminarla, essendo subito dopo avvenuta la sua morte. Nessuno de' suoi successori si diede cura di ristabilirla; ecco ciò che dice Strabone, il quale appella questa torre o piramide *la tomba di Belo*.

Beniamino di Tudella dice che i fondamenti di questa torre hanno duemila passi di lunghezza; che questa torre ha dugentoquaranta cubiti o trecentosessanta piedi di larghezza, e cento tese o seicento piedi di lunghezza. Egli non parla che delle sue rovine e di ciò che ne appariva quando la vide, essendo essa stata già da lungo tempo rovesciata.

Idea che i viaggiatori moderni ci danno della torre di Babele.

Gli altri viaggiatori che visitarono questo paese non mancarono di informarsi di quel famoso edificio; ma sono sì poco fra loro concordi, che non si può far quasi alcun conto delle loro narrazioni. I popoli dei dintorni ignorano la vera situazione dell'antica Babilonia; e la ignoranza che domina in questi paesi loro fa dir cose sì poco verisimili che non meritano alcuna credenza. Guyon racconta, sulla relazione di due uomini d'Abbeville, i quali erano stati schiavi del bascià di Bagdad, che la torre di Babele è rotonda; che ha l'altezza di cinquanta tese o di trecento piedi; e che i mattoni co' quali è costruita sono per la maggior parte lunghi un braccio e formati col bitume e coll'argilla. La salita che conduce all'alto di quest'edificio non è a gradi, ma in pendio; è aperta nella grossezza del muro, e si solleva a poco a poco; essa è così vasta che venti uomini vi potrebbero salire di fronte. La muraglia della torre ha cento passi di larghezza; di dieci in dieci braccia vi sono grandi porte e rotonde per entrar

(1) *Strab. lib.* XVI. *initio.* Ἦν δὲ πυραμὶς τετράγωνος ἐξ ὀπτῆς πλίνθου· καὶ αὐτὴ σταδιαία τὸ ὕψος· σταδιαία δὲ καὶ ἑκάστη τῶν πλευρῶν, κ. τ. λ.

nella torre, e di sei in sei braccia si aprono finestre che ricevono dal di fuori il lume. Tutto all' intorno si veggono scolpite figure di teste d' uomini, di donne, di quadrupedi, di pesci e d' uccelli. Ecco ciò che dice quest' autore, il quale vuole che la torre di Babele sia anche oggidì totalmente intera.

Il signor de La Boulaye (1), citato in Daviti, narra che essendo andato a visitare gli avanzi della torre di Babele in distanza di tre leghe da Babilonia in un' aperta campagna tra l' Eufrate ed il Tigri, vi trovò una grossa torre tutta solida al di dentro (2), la quale aveva la forma di un monte anzichè di una torre; essa poteva avere al piede circa trecento passi di circonferenza, quantunque al presente abbia quattrocento o cinquecento passi di circuito, a motivo dei materiali che vi caddero e delle rovine che la circondano.

Ecco il modo con cui essa è fabbricata. Vi sono primieramente sei ordini di mattoni, poscia sette, e così successivamente infino all' alto. Tra il sesto e settimo ordine si scorge un letto di paglia grosso tre dita; la paglia è ancor così fresca come quando vi fu posta per la prima volta. Ciascun mattone ha un piede reale in quadro, e sei dita di grossezza. Il cemento che tien uniti i mattoni può esser grosso un dito, ed è composto di terra e di bitume: e questa è ancor la maniera di fabbricare in Bagdad, essendo vicino ad essa un lago di bitume che ne produce abbondantemente. L' autore dice di aver numerati cinquanta ordini di sei, poscia di sette mattoni, in guisa che tutta l' altezza può aver centotrentotto piedi reali. Sulla cima della torre v' ha una grande finestra; ed al basso si scorge una caverna atta a tenere chiusi alcuni leoni, e verso il mezzo un' apertura che passa da una parte all' altra, e che non ha più di un piede in quadro.

Questa costruzione è molto differente da tutto ciò che abbiamo fin qui veduto. Non sappiamo se il monumento veduto dal La Boulaye sia quello stesso che descrivono gli

(1) *Daviti.* — (2) Quest' è ciò che forse Erodoto ha voluto notare allorchè parlando della torre di Babilonia che serviva di tempio a Belo, dice: Ἐν μέσῳ τοῦ πύργος στερεὸς οἰκοδόμηται. *Turris solida ædificata est.*

altri viaggiatori. Si scorgono, dicon essi, in distanza di tre leghe da Bagdad tra l'Eufrate ed il Tigri in mezzo ad una gran pianura alcuni avanzi di una gran torre che dagli abitatori si nomina la *Torre di Nemrod*, e che essi credono essere la famosa torre di Babele. Essa ha trecento passi circa di circuito; e ciò che ne resta in piedi può avere venti tese, o cento venti piedi di altezza. Essa è costruita di mattoni diseccati al sole, ciascuno de' quali ha dieci pollici reali in quadro e tre di grossezza. Vi sono sei ordini di mattoni sovra uno strato di canne spezzate e miste colla paglia. È difficile il giudicare della forma dell' edificio, essendone caduti i pezzi da tutte le parti. Sembra ciò nullameno che fosse piuttosto quadrato che rotondo. Ma tutti quelli che dimorano nelle vicinanze di Bagdad non convengono che questi sieno gli avanzi della torre di Nemrod. Gli Arabi di questi quartieri l'appellano *Agarcouf*; e ritengono che fosse edificata da un principe arabo, che accendeva un fanale per raunarvi la sua gente in tempo di guerra.

Pietro della Valle, famoso viaggiatore, ebbe al par degli altri la curiosità di visitare gli avanzi della torre di Babele; ma non concorda con nessuno di quelli che abbiamo citati. Narra egli che in distanza di un quarto di lega dall' Eufrate verso l' oriente si veggono alcune demolizioni assai considerabili di un edifizio che al basso è quasi quadrato, e che ha la circonferenza di mille e centocinquanta passi. La cima termina quasi dappertutto in punte simili a quelle delle piramidi. L' opera è formata di mattoni cotti al sole e legati insieme da una calce in cui si mescolarono canne spezzate onde non formassero che un medesimo corpo. Nei luoghi in cui l' edificio doveva essere più solido si impiegarono mattoni cotti ed uniti insieme col bitume.

Il viaggiatore di cui parliamo fece disegnare le due più belle vedute di queste rovine, cioè la settentrionale e la meridionale; e tornato a Roma donò questi disegni al padre Kircher che li fece incidere. Quelli i quali credono che quivi sorgesse l' antica torre di Babele si fondano: 1.° sulla tradizione dei popoli del paese, i quali nominano questo luogo *Babel*; 2.° sulla materia di quest' edificio che è di mattoni e di bitume al pari della

torre di Babele di cui parla Mosè; 3.° finalmente sulla situazione di questa torre nella campagna di Sennaar e sul Tigri.

Ma si può agevolmente rispondere a queste prove. La tradizione dei popoli di questi paesi non è nè così costante, nè così uniforme: abbiam veduto altre torri che gli abitatori di quella regione spacciano per quella di Babele. La materia di quest' edificio non ha nulla di particolare; si fabbrica ancora al presente in Bagdad, come un tempo in Babilonia, coi mattoni e col bitume; e di più, secondo l' autore medesimo, non v' ha bitume che nei luoghi in cui si volle dare maggiore solidità all' edificio. Finalmente si afferma senza prova alcuna esser questo il luogo delle campagne di Sennaar ove innalzavasi la torre. Se qualcheduno fosse sì valente da scoprirne il luogo, solo in distanza di due leghe, la nostra contesa sarebbe bentosto finita, e saremmo sicuri se la torre di Babele esiste ancora od intera od in rovina, o se non esiste più nè punto nè poco.

Alcuni (1) assicurano che gli avanzi della torre sono presso Baldach sull' Eufrate. Gli abitanti di questa città dicono che nelle vicinanze di essa si scorge un grande ammasso di pietre e di rovine di un antichissimo edificio, a cui nessuno si può approssimare a motivo dei serpenti e d' altri animali velenosi che vi si trovano in gran numero. Ma se le sue rovine sono di pietre, non posson essere quelle della torre di Babele, che era certamente fabbricata di mattoni e di cemento unito col bitume, come la Scrittura espressamente lo nota.

Paolo Orosio (2), e dopo lui s. Gregorio di Tours (3), sembrano aver confuso la città e la torre di Babilonia, come se quelle parole della Scrittura *civitatem et turrim* non significassero che una stessa cosa, cioè una città fortificata da torri. È certo per lo meno che quelle parole notano assai chiaramente che la famosa Babilonia era opera di Nemrod; ma Paolo Orosio osserva che essa era stata riparata da Nino o da Semiramide, che vi avevan fatto le grandi opere che gli storici ci descrivono. Al tempo di Teodoreto (4) si vedevano ancora gli

(1) *Kornman in Templo naturæ.* — (2) *Orosius lib.* II. *c.* 6. — (3) *Greg. Turon. l.* I. *c.* 6. *Hist. Franc.* — (4) *Theodoret. qu.* 59 *in*

avanzi di questa torre. Egli dice che quelli che l' avevano veduta, e che ne avevano strappato alcuni pezzi, assicuravano che essa era di mattoni uniti con bitume in vece di cemento; nè altro ci dice.

Conchiusione della presente dissertazione.

Da tutto ciò che finora fu detto si può conchiudere, che il racconto di Mosè intorno all' edificio della torre di Babele è di una verità incontestabile, e che nè Giuliano, nè Celso, nè gli altri nemici della nostra religione non han potuto opporvi nulla che sia degno della nostra riflessione; che la favola dei giganti, i quali vogliono precipitar Giove, è presa dalla storia di Mosè; mentre Mosè nulla ha preso dai poeti, posciachè egli è più antico di tutti loro; che l' altezza della torre di Babele non è conosciuta per mezzo di alcun monumento autentico; che non è certo ch' essa sia stata distrutta o dai venti o dal fuoco del cielo; che al contrario v' ha molta apparenza che esistesse dopo la dispersione dei popoli, e che Belo, Semiramide e Nabuccodonosor lavorassero in diversi tempi nell' accrescerla, abbellirla ed arricchirla; che non fu Serse il quale la rovinasse interamente, ma che essa cadde per vetustà, o altrimenti, nell' intervallo che scorse da Erodoto fino ad Alessandro il Grande; che questo principe cominciò, ma non finì l' impresa di ristabilirla; e che ciò che i viaggiatori narrano della torre di Babele può essere vero per riguardo agli edificii che loro si mostrarono, ma che è dubbiosissimo che questi edificii sieno avanzi dell' antica torre di Babele.

(Vedi la carta relativa a questa dissertazione).

Genes. Καὶ οἱ αὐτόπται τούτου διαῤῥῆξαί τι μέρος ἰσχυρίσαντο, καὶ ἀκριβῶς διαγνῶναι ὡς ἄσφαλτος ταῖς ὠπτημέναις ὑπέστρωται πλίνθοις.

DISSERTAZIONE

SULLA

LINGUA PRIMITIVA

E SULLA CONFUSIONE AVVENUTA IN BABELE (*)

Sistema degli autori profani sulla origine della diversità delle lingue.

Gli autori profani, riflettendo sulla diversità delle lingue che regnano al presente nel mondo e cercando l' origine di questa diversità, hanno formato sopra un tale soggetto differenti sistemi. Gli uni hanno creduto che al principio del mondo e sotto il felice regno di Saturno non solo tutti gli uomini, ma anche gli animali terrestri, gli uccelli ed i pesci avevano la stessa lingua (1). La favola aggiungeva che gli uomini non conoscendo bastevolmente la loro felicità mandarono una deputazione a Saturno per chiedergli la immortalità, dicendo non essere giusto che fossero privati del vantaggio che egli aveva con liberalità conceduto al serpente, il quale ringiovaniva ogni anno deponendo le vecchie sue spoglie per assumerne di nuove. Saturno incollerito, non solo non accordò loro quel che chiedevano, ma punì la loro ingratitudine colla privazione di quella unità di linguaggio che li univa insieme; onde confuse la lor favella e li pose così nella necessità di separarsi gli uni dagli altri.

Quelli che hanno attribuito la creazione dell' uomo al caso, od alla terra umida riscaldata dai raggi del sole (2),

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Plato in Politic. Philo de Confus. ling.* Ἕτερον δέ τι συγγενὲς τούτῳ περὶ τῆς τῶν ζώων συμφωνίας πρὸς μυθοπλαστῶν ἀναγράφεται. Λέγεται γὰρ ὡς ἄρα πάνθ' ὅσα ζῶα χερσαῖα, καὶ ἔνυδρα, καὶ πτηνὰ, τὸ παλαιὸν ὁμόφωνα ἦν. — (2) *Diod. Sicul. l.* 1. Τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης, ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἑκάστου τῶν ὑποκειμένων, γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ πάντων ἑρμηνείαν. Τοιούτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἑκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις.

hanno ben diversamente ragionato. Credettero essi che la terra avendo prodotto uomini ed animali confusamente in tutte le provincie dell' universo, gli uomini non avessero a prima giunta nè lingue, nè segni certi per ispiegarsi, ma che poscia avessero inventati i suoni significativi, e che insensibilmente le lingue si fossero formate differenti nei differenti luoghi, secondochè il caso, il temperamento, l' uso e la necessità lo avevano richiesto:

Cum prorepserunt primis animalia terris,
Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
Unguibus et pugnis, dein fustibus, atque ita porro
Pugnabant armis, quæ post fabricaverat usus:
Donec verba quibus voces sensusque notarent,
Nominaque invenere. . . . . . (1).

Non è forse una follia il credere che al principio qualcheduno abbia imposti i nomi alle cose, dice Lucrezio (2), e che da ciò gli uomini abbiano prese le diverse denominazioni che ad esse diedero? Giacchè se qualcheduno lo ha potuto fare in un luogo, perchè mai altri non l' avrebbero potuto fare in altri luoghi del mondo?

. . . *Putare aliquem tum nomina distribuisse*
Rebus, et inde homines didicisse vocabula prima,
Desipere est.

È la natura che ha formati i suoni della lingua; è il vantaggio che ha prodotti i nomi che si danno alle cose:

At varios linguæ sonitus natura subegit
Mittere, et utilitas expressit nomina rerum.

Prima della confusione accaduta in Babele gli uomini tutti non avevano che una sola lingua.

Questi diversi sistemi non furono immaginati che per supplire all' ignoranza in cui erano i pagani sulla vera origine dell' uomo. Non sapevan eglino che tutto il genere umano non veniva che da un solo uomo (3), il quale essendo stato creato da Dio, ed avendo da lui ricevuto il dono della sapienza, aveva imposto i nomi a tutti gli

(1) *Horat. Satyr. l.* 1. *Sat.* 3. *v.* 99. 100. — (2) *Lucret. l.* v. *v.* 1040. *Vide et Vitruv. l.* II. *de Architectura, c.* 1. *Primos homines sine sermonis articulati usu, diu in cavernis terræ ferarum instar habitasse, ac crebris nutibus, spiritu vocali et voce rudi animi sensus designasse, ac sic demum ex eadem voce de eadem re sæpius repetita, vocem articulatam, vocabula significativa ac sermonum usum ortum esse.* — (3) *Gen.* I. 26. *Act.* XVII. 26.

animali (1). La favella di cui si serviva passò a' suoi figliuoli, e rimase, come pare, senza miscuglio e senza alterazione nei primi uomini fino al diluvio; od almeno nella stirpe dei giusti, di Seth, di Enos, di Henoch, di Lamech e di Noè. Quest' ultimo patriarca, qual novello Adamo, ripopolò il mondo, e vi diffuse la stessa lingua che il primo Adamo aveva ricevuta da Dio; in guisa che circa cent' anni o forse dugento o trecent' anni dopo il diluvio (2), quando gli uomini trovandosi troppo numerosi per poter dimorare lungo tempo insieme deliberarono di separarsi e di spedire colonie in diversi paesi, *tutta la terra avea una sola favella* e *uno stesso linguaggio: Erat terra labii unius, et sermonum eorumdem* (3).

Ben è vero che la espressione del testo il quale dice, *or tutta la terra non aveva che un solo labbro ed un discorso*, ovvero *un labbro ed una parola*, è spiegata diversamente; e gli uni la prendono come se significasse (4) che tutti gli uomini erano perfettamente concordi fra lòro, senza che ve ne fosse un solo che si opponesse al comune disegno che essi presero di edificare una torre ed una città che doveva innalzarsi fino al cielo. Sembra che anche Filone la intenda in questo senso (5); ma egli converte il fatto in una allegoria. È certo che questa espressione, *una stessa bocca* od *uno stesso labbro*, si prende talvolta per notare un accordo perfetto; a modo d' esempio: *Si adunarono tutti i re di Chanaan per combattere contro Giosuè, d' una sola bocca* (6), cioè, secondo i Settanta, *tutti insieme*, o, secondo la Volgata *uno animo, eademque sententia*, di comune consenso.

S. Filastrio vescovo di Brescia (7) riguarda come una eresia il credere che prima della costruzione della torre di Babele non vi sia stata che una sola lingua nel mon-

(1) *Genes.* II. 19. — (2) Circa cento anni secondo il calcolo del testo ebraico e della Volgata; quattrocento anni secondo il calcolo del samaritano; cinquecento anni secondo il calcolo dei Settanta. — (3) *Genes.* XI. 1. ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. LXX: Καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἕν, καὶ φωνὴ μία πᾶσι. — (4) *Joan. Cleric. in Genes.* XI. 1. e Sentimenti di alcuni teologi olandesi, lett. 19. — (5) *Philo lib. de Confus. ling.* Φαμὲν τοίνυν ἐκ τοῦ « τὴν γῆν εἶναι πᾶσαν χεῖλος ἓν καὶ φωνὴν μίαν » κακῶν ἀμυθήτων καὶ μεγάλων συμφωνίαν δηλοῦσθαι. — (6) *Jos.* IX. 2. פה אחד. *Sept.* Ἅμα πάντες. — (7) *Philastr. Brix. hæres.* 56.

do; egli vuole al contrario che allora gli uomini abbiano avuto lo stesso privilegio degli angeli, cioè la cognizione di molte sorta di lingue; ma che non avendo riconosciuto l'autore di questo dono così prezioso, ed essendosi sollevati contro lui coll' impresa della torre di Babele, Dio loro tolse questa cognizione, facendo loro obbliare quel gran numero di lingue, e mettendoli nella necessità d'impararne con fatica un piccolo numero: *Oblivione immissa a Domino, vix discere prævalent, non omnes, nec multas, sed vix paucas linguas.*

Ma i Padri e gli interpreti, così giudei come cristiani, credono generalmente che Mosè con quelle parole, *tutta la terra aveva un solo labbro e lo stesso discorso*, abbia voluto notare che tutti gli uomini non avevano che una sola lingua; quest' è il senso più naturale e più semplice di quella espressione. Volendo Mosè preparare il suo leggitore a ciò che sta per dire della confusione delle lingue accaduta in Babele, nota che prima essi parlavano tutti lo stesso linguaggio; e come se egli volesse ancora prevenire l'equivoco di que' suoi termini, *un solo labbro*, che potrebbe solo indicare la loro concordia, aggiunge e *lo stesso discorso*, con che si determina propriamente uno stesso idioma. Per ciò che riguarda la sentenza di s. Filastrio, essa è bastevolmente confutata dalla sua singolarità e dall' opposizione in cui egli si mise con tutti i Padri, che intesero Mosè in un senso tutto diverso.

Maniera con cui si formò la confusione delle lingue in Babele.

La maniera con cui succedette la confusione delle lingue in Babele non è facile a comprendersi, e gli interpreti non sono uniformi nel modo di spiegarla. Gli uni credono che Dio con un miracolo subitaneo cangiasse tutto ad un tratto la memoria e la immaginazione della maggior parte di quegli uomini, facesse ad essi obbliare il naturale loro idioma, e loro ne insegnasse subito un novello. Altri vogliono che questo cangiamento sia accaduto col ministero degli Angeli spediti da Dio a quest' uopo.

S. Gregorio di Nissa (1) non crede che Dio abbia ca-

(1) *Greg. Nyss. orat.* 12 *contra Eunom.* Ἕως γὰρ ἦν πᾶσι κατ' αὐτῶν ἡ ζωὴ καὶ οὔπω πρὸς πολλὰς ἐθνῶν διαφορὰς ἐμερίσθησαν, μιᾷ συνέζων φωνῇ πάντων ἀνθρώπων τὸ πλήρωμα. Ἐπεὶ δὲ κατὰ θείαν βούλησιν ἔδει πᾶσαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων κατοικηθῆναι τὴν γῆν, τότε διασπασθέντες κατὰ τῆς φωνῆς κοινωνίαν ἄλλος ἀλλαχῇ διεσπάρησαν, καὶ πρὸς ἄλλους καὶ ἄλλον χαρακτῆρα ῥημάτων καὶ φωνῆς μετηρμόσθησαν.

gionato nella favella degli uomini un cangiamento subitaneo e reale. Egli pretende che la Scrittura in questo luogo non voglia dir altro se non che gli uomini usarono di una stessa lingua finchè vissero insieme; ma che avendo Iddio voluto che si separassero per popolare tutta la terra, accadde per una conseguenza naturalissima della loro dispersione, che essi cangiarono lingua, in guisa che alla fine non si intesero più a vicenda. In tutto ciò Iddio non fece altro che lasciar operare la natura, avendo gli uomini espresso nella maniera da essi giudicata la più acconcia, e diversamente da quel che avevano infino allora fatto, le cose che scontrarono, e di cui ebbero bisogno.

Giovanni Le Clerc (1), il quale non ammette la unità della lingua, ma solo la conformità dei sentimenti degli uomini che costruirono la torre di Babele, non più riconosce in essi che una divisione di cuore e di sentimento fra loro introdotta, e che diede occasione al cangiamento del linguaggio che si fece naturalmente allorquando gli uomini furono lontani gli uni dagli altri. Finalmente Riccardo Simon (2) insegna che Dio non è autore della divisione accaduta in Babele, se non in quanto che desiderando separar gli uomini gli uni dagli altri affinchè abitassero e popolassero diversi luoghi della terra, volle pure che parlassero diverse lingue; ed in conseguenza permise che secondo il corso ordinario della natura ciascuno si spiegasse alla sua maniera, in guisa che, propriamente parlando, egli non è l'autore della confusione delle lingue accaduta in Babele se non in qualità di autore della potenza di ragionare che è nell' uomo, e che è la causa immediata della diversità delle lingue che si scorge nel mondo.

Questi tre diversi sistemi, che vanno a finire presso a poco in un solo, abbattono assolutamente l'idea del miracolo che la Scrittura ci propone nel cangiamento delle lingue avvenuto in Babele. Seguitando queste spiegazioni, bisogna dire che Mosè ha raccontato in una maniera tutta misteriosa e tutta figurata un fatto d'ogni altro il più semplice; e che quelle parole: *Ma il Signore discese a vedere*

(1) Le Clerc *in Genes.* XI., e Sentimenti di alcuni teologi dell' Olanda, lett. 19. — (2) Storia critica dell' antico Testamento, lib. I. c. 14 e 15, e Risposta ai teologi dell' Olanda, c. 20.

la città e la torre che fabbricavano i figliuoli di Adamo, e disse: Ecco che questo è un sol popolo, ed hanno tutti la stessa lingua: ed hanno principiato a fare tal cosa, e non desisteranno dai loro disegni fino che gli abbian di fatto condotti a termine. Venite adunque, scendiamo, e confondiamo il loro linguaggio, sicchè l'uno non capisca il parlare dell'altro. E per tal modo li disperse il Signore da quel luogo per tutti i paesi, e lasciarono da parte la fabbrica della città. E quindi a questa fu dato il nome di Babel (che significa confusione), *perchè ivi fu confuso il linguaggio di tutta la terra*(1): che tutto questo discorso, io dico, significhi semplicemente che avendo Dio permesso che la discordia entrasse fra loro, eglino si separarono, e che il loro allontanamento diede origine alla diversità delle lingue che sono nel mondo.

Ora se si ammette indifferentemente questa maniera di spiegare la Scrittura, e senz' altra ragione tranne quella di evitare i miracoli, gli interpreti si permettono di far delle ipotesi e di inventar dei sistemi che rovesciano il senso storico e letterale dei passi più chiari, non vi sarà più nulla di certo nei Libri sacri, ed i prodigi più notevoli e più chiari diverranno azioni del tutto ordinarie e comuni; onde per voler purgare la credenza dei falsi miracoli e riformare la vana credulità dei popoli, si toglierà alla religione la più forte e la più sensibile delle sue prove. Bisogna adunque seguir qui il senso letterale che si presenta pel primo allo spirito, giacchè non v'ha alcuna necessità di discostarsene e riconoscere coi Padri e cogli interpreti che Dio è la causa immediata della confusione delle lingue, e che, come pare, questa confusione cadde principalmente sopra coloro che erano i primi autori del disegno che a Dio dispiacque.

Sentimento degli antichi sul numero delle lingue.

Quasi tutti gli antichi (2) hanno creduto che il numero delle lingue che si erano formate nella confusione di Babele era uguale al numero delle famiglie che impresero l'edificio di questa torre; cioè che siccome v'aveano settanta capi di famiglia, così vi furono settanta lingue. Ma d'onde si sa che non vi fossero che settanta capi di fa-

(1) *Genes.* XI. 5 *et seqq.* — (2) *Lactant.*, *Epiphan.*, *Euseb.*, *Clem. Alex.*, *Hieronym.*, *August.*, *Philast.*, *Arnob.*, *Beda*, *alii passim. Vide Natal. Alex. Hist. Vet. Testam. tom.* I.

miglia? Ciò addiviene perchè nel Deuteronomio si dice: *allora quando l'Altissimo fece la divisione delle nazioni, allorchè separò i figliuoli di Adamo, egli fissò i confini di questi popoli, secondo il numero de' figliuoli d' Israele* (1). Ora i figliuoli di Israele che discesero nell'Egitto con Giacobbe erano in numero di settanta: *Omnes animæ domus Jacob, quæ ingressæ sunt in Egyptum, fuere septuaginta* (2). Altri desumono questo numero delle settanta lingue da quello dei figliuoli di Noè. Mosè novera quattordici figli di Japheth, trenta di Cham e ventisei di Sem, che formano settanta. Altri ne contano settantadue a motivo che i Settanta posero nella posterità di Japheth un *Elisa,* ed in quella di Sem un *Cainan,* che l'ebraico non vi mette punto. Euforo ed alcuni altri citati in s. Clemente d'Alessandria (3) contarono settantacinque lingue. S. Paciano, vescovo di Barcellona, ne numera cento venti (4).

Ma nulla è più debole di tutte queste ragioni; giacchè quando questo passo del Deuteronomio riguardasse la dispersione accaduta in Babele, il che è incertissimo, perchè mai non conchiudere che non vi erano che dodici famiglie, posciachè Israele non ebbe che dodici figliuoli? Siccome questo numero sembrò apparentemente troppo piccolo per credere che essi abbiano osato imprendere la torre di Babele, bisognò cercare un' altra numerazione. Si sarebbe potuto prendere con altrettanta ragione il numero degli Israeliti nel momento che uscirono dall'Egitto, e dire che essi erano seicento mila uomini, se questo gran numero non fosse sembrato incredibile per quel tempo. Ma qual prova si ha che vi fossero settanta capi di famiglia nel mondo al tempo della dispersione? *Elisa* e *Cainan,* i quali non si trovano che nei Settanta, non fanno autorità presso gli scrittori che sono attaccati all'ebraico ed alla Volgata. Quelli che credono che Arphaxad, Sale ed Heber non ebbero parte alla torre di Babele nè alla pena della divisione delle lingue che ne fu una conseguenza, diminuiscono il numero delle settanta lingue in proporzione. Jectan, figliuolo di Heber, ed i suoi figliuoli in numero di tredici non erano, come pare, ancor nati

(1) *Deu.* XXXII. 8. — (2) *Genes.* XLVI. 27. — (3) *Clem. Alex. Strom. lib.* I. — (4) *Pacian. Ep. contra Novatianos.*

nel tempo della dispersione: ed ecco un nuovo scemamento da farsi alle settanta lingue. D' altronde come mai trovare nel mondo al tempo di Nemrod e sulla fine della vita di Noè settanta lingue fra gli uomini? Al presente, che tutte le parti del mondo sono abitate, si stenterebbe a raccoglierne altrettante, a meno che non si suddividano e non si moltiplichino senza necessità.

Qual' era la prima lingua. Se esista una lingua naturale all' uomo.

Ma torniamo alla prima lingua che parlavano tutti gli uomini i quali impresero l' edificio della torre di Babele, e veggiamo quale essa fosse. Narra Erodoto (1) che Psammetico, re dell' Egitto, curioso di sapere quali fossero i primi uomini che apparvero nel mondo, si appigliò a quest' uopo ad un mezzo singolarissimo. Egli credette che scoprendo quale fosse la prima di tutte le lingue, saprebbe collo stesso mezzo quali sono i primi di tutti gli uomini. Pigliò adunque due figliuoli appena nati e li diede ad un pastore, coll' ordine di allevarli separatamente senza parlare ad essi, e di tenerli interamente lontani da ogni commercio degli uomini, onde vedere quale lingua essi parlerebbero. Quando adunque furono in età di parlare, il pastore osservò che tutte le volte che essi lo vedevano, gridavano *beccos*. Egli ne diede avviso al Re, che avendo fatto da se medesimo la stessa osservazione, si informò in quale lingua *beccos* significasse un oggetto. Gli venne detto che così i Frigi appellavano il pane; il che lo indusse a conchiudere che essendo l' idioma di questi popoli la lingua primitiva e naturale degli uomini, essi erano i più antichi abitatori del mondo.

Costantino Manasse (2) nomina questo re dell' Egitto Boccori invece di Psammetico; ma è, come pare, un error di memoria. Ciò che merita di essere qui notato è che questo principe nella ricerca che egli voleva fare del primo popolo che aveva abitato il mondo, non si appigliava al miglior partito. La prova cavata dal linguaggio dei due figliuoli nutriti a parte è una delle più equivoche. Psammetico supponeva un falso principio, immaginandosi che vi fosse una lingua naturale all' uomo, che tutte le altre

(1) *Herodot. l.* II. *c.* 2. — (2) *Constant. Manass. Breviar. Histor.*
Καὶ γὰρ Βόκχορος, ὁ κράτωρ Αἰγυπτίων,
Ἀπὸ ψελλίσματος ἑνὸς ἀρτιγενοῦς βρεφίου,
Τὴν παλαιοτέραν πάσων διάλεκτον ἐπέγνω.

fossero uscite da essa come dialetti di una stessa lingua, e che la terra avesse prodotto uomini successivamente in diversi luoghi del mondo; giacchè era questo il sistema degli Egizii, come si scorge da Diodoro di Sicilia [1]. Tutti gli uomini furono creati da Dio nella persona di Adamo e di Eva; e queste due persone cominciarono a parlare, a ragionare, ad imporre i nomi alle cose subito dopo la creazione: essi furono formati sapienti, e tali da parlare e da ragionare come in un' età perfetta. Immaginarsi che gli uomini abbiano un linguaggio naturale, come si dice che ciascuno degli animali ha il suo grido ed il suo canto che alla loro specie sono proprii, è un ingannarsi manifestamente. Non è vero generalmente che tutti gli animali abbiano il loro grido naturale [2]. Un uccello tratto dal nido ancora in tenera età, e nutrito lungi dal suo padre e da sua madre, non avrà il canto di quelli della sua specie; ma imiterà quello degli altri augelli che udirà, od il suono degli stromenti che innanzi a lui si suoneranno. Alcuni anche imitano la voce dell' uomo. Così un fanciullo nutrito lungi dagli uomini saprà contraffare le grida degli animali, ed imitare il suono di quelle cose che gli colpiranno le orecchie.

I fanciulli che Psammetico fece allevare avevano, come sembra, imitato il belar della pecora o piuttosto il grido delle capre che udivano; e ciò essi notavano col loro *beccos* o semplicemente *bec;* giacchè l' *os* è la terminazione greca aggiunta da Erodoto. Se essi fossero stati nel caso di udire un altro grido, avrebbero pronunciato pur quello egualmente. Fors' anche essi pronunciavano *beccos* a caso, come tutti i giorni senza pensarvi si pronunciano parole che non hanno alcuna significazione nella nostra lingua, ed alle quali noi non attacchiamo veruna idea, ma che non lasciano talvolta di essere significative nelle altre lingue, come nell' ebraico, in arabo, in greco, in tedesco. Si conchiuderà forse da ciò che quelle pa-

(1) *Diod. Sicul.* — (2) * Non è proprio che di alcuni sognatori rabbini l' attribuire agli animali un cotal loro discorso, e il supporre che Salomone conoscesse le lingue degli uccelli, come Filostrato aveva già favoleggiato del suo Apollonio Tianeo. Il qual sogno rabbinico è pur riferito nell'Alcorano, *Sura* 27, ove si induce Salomone a così parlare: *O homines, docti fuimus loquelam volucrum;* e si riportano i discorsi tenuti dalla regina delle formiche e dall' upupa.

role che noi pronunciamo senza attaccarvi alcuna significazione sieno gli avanzi della lingua primitiva e naturale? Ora v'ha maggior ragione di conchiudere che la lingua frigia è la primitiva, e che i Frigi sono i più antichi popoli del mondo, da ciò che i due fanciulli per caso avranno pronunciato *beccos*, che in frigio significa pane?

Finalmente quando si confessasse che v'ha una lingua naturale all'uomo, sarebbe certo un cattivo ragionamento il dire: Si trova nella lingua frigia una parola della lingua naturale; dunque essa è la lingua primitiva. Quest'è un conchiudere il generale dal particolare. Di più, chi ci dirà che i Frigi del tempo di Psammetico conservassero la loro lingua primitiva? Perocchè se essi allora avevano già cangiato linguaggio, tutto il ragionamento del Re dell'Egitto cade da se medesimo.

Se vi fosse una lingua naturale, tutti gli uomini la parlerebbero; od almeno essi avrebbero una grandissima facilità ed una grandissima inclinazione a parlarla e ad apprenderla. Ora naturalmente noi non parliamo lingua di sorta alcuna che non ci venga insegnata; apprendiamo senza fatica il linguaggio dei nostri genitori allorquando con essi siamo allevati, ed impariamo con fatica gli altri idiomi. S'aggiunga che si ha l'esperienza di alcuni fanciulli i quali furono nutriti lungi dal commercio degli uomini, e che rimasero muti senza proferir parola. Purchas (1) racconta un tentativo fatto da Melabdin Echebar re dell'Indostan o gran Mogol, d'un fanciullo che egli fece allevare lungi dagli uomini, e che rimase senza favella. Giovanni Radwitz (2) dice che nel 1661 si trovarono in Polonia nelle foreste della Lituania fra uno stuolo d'orsi due fanciulli in età di circa nove anni. Se ne prese uno con grave stento; esso fu presentato al Re e battezzato dal Vescovo di Posnania, e levato al sacro fonte dalla Regina. Questo fanciullo era sì selvaggio, che non solo non parlava lingua di sorta alcuna, ma non si potè mai insegnargli a parlare, quantunque avesse l'organo della lingua senza difetti.

Bisogna dunque cercare tra le lingue conosciute quale sia quella che venne ad Adamo infusa (3). Ma a questo

(1) *Purchas. l.* 1. c. 8 *apud Walton. Prolegom.* 1. *n.* 3. — (2) *Joan. Radwitz Carm. Alc.* Ved. Moreri art. *Ursin.* — (3) ✳ È quistione tra

proposito si trovano molte sentenze. Dalla maggior parte si crede che la lingua primitiva sia l'ebraica (1); altri credono

i filologi se la lingua parlata da Adamo siagli stata infusa, ovvero se egli l'abbia acquistata col proprio studio ed ingegno. Il Walton (*Prol.* 1. §. 4), ed il Dupin (*Proleg. sur la Bible*, *t.* 1. c. 4. §. 1), appoggiati alla storia della creazione, vogliono che derivi la prima lingua da divina instituzione: perocchè quel Dio che creò l'anima dell'uomo adorna di cognizioni, doveva pure adornare l'uomo di una lingua, senza di cui la scienza delle cose quasi a nulla gioverebbe. E di questo avviso fu il parafraste Oukelos, il quale ove noi leggiamo (*Gen.* II. 7) *Factus est homo in animam viventem*, traduce *spiritum loquentem*. Platone pure favoreggia questa opinione, perchè nel Cratilo pensa che ad un nume si debba ascrivere l'origine delle lingue. Ma altri dotti sono d'avviso che non faccia mestieri di ricorrere a questa lingua infusa dalla Divinità. Perciocchè Adamo fin dalla sua creazione essendo stato fornito d'intelletto e di raziocinio, poteva a suo talento instituir quelle voci che meglio fossero atte ad esprimere le sue idee; nè ciò era per lui malagevole, mentre la sua ragione godeva ancora di tanto lume e di tanta vigoria. E in conferma di ciò potrebbe addursi il testo della Genesi, cap. II.: *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ, et universis volatilibus cœli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea.... appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia.* Nel qual testo sembra insinuarsi l'origine della lingua che parlò Adamo. Poichè Iddio avendogli data facoltà di proferire voci che fossero altrettanti segni delle sue percezioni, affinchè poi esercitasse questa facoltà, fece comparire gli animali al suo cospetto; ai quali essendosi imposti i nomi rispettivi, furono, per così dire, costituiti gli elementi e la base del favellare. Da questi primordii ha potuto insensibilmente formarsi una lingua, sia perchè, osservate le proprietà degli animali, i nomi concreti a loro applicati si avevano per astratti, come meglio portava l'occasione; sia perchè, una volta che l'opera ebbe principio, le rimanenti cose spettanti alla costruzione della lingua venivano da sè quasi spontaneamente, massime che i primi abitatori della terra non abbisognavano di una lingua così elaborata, come sogliono essere i nostri idiomi. Questa maniera di spiegare l'origine del linguaggio sembra a molti probabile d'assai, quantunque non osino pronunziare che essa debba preferirsi all'opinione accennata del Walton.

Nel secolo scorso il sig. Court de Gebelin nell'Opera intitolata *Le Monde primitif* ec., introdusse un'altra ipotesi, secondo la quale il linguaggio è un dono di Dio, perchè Dio ha fornito l'uomo di organi atti ad esprimere dei suoni corrispondenti alle idee e sensazioni nostre; e per tal modo, secondo lui, tra le voci e i sentimenti dell'animo havvi una essenziale connessione. Quando dunque sussisteva la lingua primitiva, chiunque, secondo questo autore, intendeva in un subito il favellare altrui, nella stessa guisa che taluno veggendo una pittura tosto rileva l'oggetto da essa rappresentato. Posti i quali principii, egli si inoltra in una quasi anatomica inquisizione degli organi appartenenti alla pronuncia; e vuol essere per legge naturale stabilito che il suono *A* disegni lo stato in cui siamo, la proprietà ec.; *E* il senso della vita, e delle cose alla vita appartenenti; *I* le cose che si riferiscono al tatto ed all'azione delle mani; *O* la visione ed i suoi effetti; *U* il gusto e l'odorato; e finalmente *OU* l'udito, ed altro spettante a questo senso. Nè meno strano è ciò ch'egli dice dell'indole primitiva

(1) Ved. Riccardo Simon, Storia critica del Vecchio Testam. l. 1. c. 14.

che sia la lingua siriaca; altri la caldea, o l'etiopica, o l'armena. Non v'ha quasi alcun popolo dell'Oriente che non voglia sollevar la sua lingua al grado di lingua primitiva. Goropo Becan ha insegnato seriamente che questa era la lingua fiamminga. Finalmente vi sono molti dotti i quali sostengono che la lingua primiera non esiste più, e che essa è interamente perduta; altri credono che ne rimangano alcune parole nella lingua ebraica e nelle altre orientali, ma che la maggior parte delle radici ne sono interamente ignote. Ora è d'uopo esaminare queste varie sentenze.

Se la prima lingua è perduta.

S. Gregorio di Nissa [1] è il primo autore che noi sappiamo aver insegnato che la lingua primitiva era perduta. Egli dice d'aver udito da persone assai istruite nelle Scritture che la lingua ebraica non aveva quel colore di antichità che hanno alcune altre; e che Dio tra le molte maraviglie che operò in favore degli Israeliti al tempo della loro uscita dall'Egitto, loro accordò una grazia del tutto miracolosa, l'uso cioè della lingua ebraica, che formò tutto ad un tratto, e che loro infuse nel momento della loro uscita. Crede egli di provare un sentimento così straordinario con quelle parole del salmo: *Quando uscì dalla terra d'Egitto, quando udì una lingua che a lui era ignota* [2]. Se ciò si dice da Mosè, aggiunge egli, è certo che non si può intenderlo che della lingua ebraica, giacchè si sa che egli ha scritto in questa lingua.

delle consonanti, cui vuole essere altrettante immagini delle idee che appartengono alla facoltà intellettuale, siccome, a suo avviso, i suoni vocali sono immagini delle sensazioni. Non neghiamo che alcune lettere con un certo suono felicemente esprimano alcuni effetti; così la lettera *R* è idonea ad indicare vibrazione ed asprezza, *S* sibila, *L* scorre leggerissima, ec.; del che con tanta lode sanno profittare i poeti. Ma non pertanto concederemo che da questa accidentale somiglianza di suoni cogli effetti sensibili da essi rappresentati sia tra il linguaggio e la natura un rapporto essenziale ed intimo. Sebbene non è nostro divisamento il confutare un'ipotesi che da se stessa apparisce mal ferma e troppo singolare: noi abbiam fatta parola intorno ad essa, perchè si conosca l'affinità della medesima col sistema di coloro che attribuiscono alle lettere ebraiche un significato intrinseco, secondo il quale ci danno delle Scritture un'interpretazione non più udita e sommamente arcana.

(1) *Greg. Nyssen. orat.* 12 *contra Eunom.* Φασὶ δὲ τινὲς τῶν ἐπιμελέστερον ταῖς γραφαῖς ἐπηκολουθηκότων, μηδὲ ἀρχαΐζειν τὴν Ἑβραίων φωνὴν καθ' ὁμοιότητα τῶν λοιπῶν, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἄλλων θαυμάτων, καὶ τοῦτο τοῖς Ἰσραηλίταις θαυματοποιηθῆναι, τὸ τὴν γλῶσσαν ταύτην ἀθρόως μετὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου εἴσοδον σχεδιασθῆναι τῷ ἔθνει. — (2) *Psal.* LXXX. 6.

È dagli Ebrei, come pare, che s. Gregorio Nisseno aveva imparato ciò che egli dice del preteso miracolo accaduto nell' uscita dall' Egitto (1). Ora sappiamo di quale autorità sia la loro testimonianza in fatto di storia. Le parole del salmo possono significar semplicemente che Giuseppe, cioè gli Israeliti, dopo la loro uscita dall' Egitto udirono sul monte Sinai la voce del Signore che loro riusciva quasi straniera (2). Quanto a ciò che egli aggiunge, essersi affermato da alcuni dotti che la lingua ebraica aveva un' aria di novità la quale non si notava in altre lingue, quest' è assai contrario alla testimonianza de' nostri più valenti critici e degli uomini più dotti nell' ebraico, i quali osservano in questa lingua tutti i caratteri d' antichità che si possono desiderare; cioè brevità, semplicità, forza d' espressione, fecondità; il che fa sì che le più antiche lingue orientali abbiano da essa tratto un infinito numero di parole.

I moderni (3), che hanno seguito il sentimento di s. Gregorio di Nissa, si fondano sopra altri principii per sostenere che la lingua primitiva è perduta. Dicono che in Mosè stesso e nei tempi che precedettero la confusione di Babele vi sono molti nomi proprii la cui significazione non si trova nella lingua ebraica; che quelli la cui radice trovasi nell' ebraico hanno potuto esservi adattati da Mosè che ha tradotto nella sua lingua i nomi antichi,

(1) *Theodoret. qu.* 61 *in Genes.* esprime anch' esso questo sentimento. Διὰ τοῦ Μωσέως ὁ τῶν ὅλων Θεὸς ταύτην ἔδωκε τὴν γλῶτταν διδακτὴν οὖσαν, οὐ φυσικὴν, κ. τ. λ. Dopo ciò egli cita il salmo LXXX. al par di s. Gregorio di Nissa. — (2) Altri spiegano così questo testo: Il Signore ha istituito questa festa (che sembra essere la festa delle Trombe) perchè fosse un monumento per Giuseppe (cioè pel popolo d' Israele) allorquando uscì dall' Egitto, ove aveva inteso parlare una lingua che gli era straniera: *Testimonium in Joseph posuit illud, cum exiret de terra Ægypti* (in qua), *linguam quam non noverat audivit.* È assai comune nell' ebraico il sottintendere la particella relativa. In tal guisa nel salmo LXXVII. 60, in cui la Volgata dice: *Tabernaculum suum ubi habivit in hominibus*; l' ebraico legge letteralmente: *Tabernaculum* (in quo) *habitavit in hominibus.* Altronde questa interpretazione è appoggiata al testo del salmo CXIII. 1: *Allorchè dall' Egitto uscì Israele, e la casa di Giacobbe si partì da un popolo barbaro.* L' espressione dell' ebraico significa propriamente *dal mezzo di un popolo che parlava una lingua straniera.* Ecco l' Egitto designato sotto lo stesso carattere. — (3) *Vide Grot. ad Genes.* XI. 1. *et Not. ad lib. de Verit. Relig. Christ. n.* 16. *Huet Demonstr. Evang. proposit.* 4. c. 13. *Cluver. German. Antiq. l.* 1. *Geor. Harn. Not. in Sulpit. Sever. l.* 1. *Henric. Kipping. de Lingua primæva, art.* 6 *etc.*

ed ha saputo dare ad essi etimologie ebraiche conservando le allusioni che noi vi notiamo anche al presente. Citano diversi autori ebraici, greci e latini, ove si trovano esempi di simili allusioni ed etimologie. Concederanno, se così si vuole, che la lingua ebraica ha conservato molte traccie della lingua primitiva, e che di queste se ne notano più che in verun altro idioma, ma non convengono che questa sia la più antica di tutte le lingue, nè la lingua di Adamo.

A tutto questo si possono rispondere due cose: 1.° che la lingua ebraica non ci è nota al presente che in una maniera assai imperfetta, e che molte delle sue radici possono essere perdute dopo tanti secoli dacchè ella esiste. I dotti notano ogni giorno nei sacri Libri degli Ebrei alcune voci, le cui radici non si trovano più che nelle lingue araba, caldea od egizia. Nè si dee dire che un tempo queste radici non sieno state in uso fra gli Ebrei; ma esse sono cadute nell' obblio ed andate in disuso col volgere dei secoli.

2.° È assai credibile che molte radici della lingua primitiva sieno perite nella confusione di Babele, ed anche dappoi, nella stessa maniera che nelle lingue greca e latina, che in paragone sono così recenti, vi sono molte radici del tutto disusate, e certe parole le cui radici sono perdute, e di cui non restano che alcune vestigia negli antichi scrittori di quelle lingue. E siccome da questo non si può inferire che le lingue greca e latina sieno perdute, così non si dee cavare una simile conseguenza per riguardo alla lingua ebraica che noi riteniamo come lingua primitiva (1).

(1) ✻ La lingua primitiva viene da altri chiamata semitica. Alcuni filologi versatissimi nelle lingue orientali han dimostrato che l'ebraica, la caldaica, la siriaca e l'arabica sono quattro dialetti di una sola e medesima lingua, cui credono essere la primitiva. Tra questi è il celeberrimo Alberto Scultensio, che in varie sue Opere, come nelle *Origini ebraiche*, nella *Dissertazione sulla lingua primitiva*, nella *Prefazione ai Proverbii*, ec. reca a favore di questa sentenza non pochi argomenti, e confuta la massima prova che sogliono addurre pel primato della lingua ebrea, tolta dal nome di Adamo e da altri nomi antidiluviani, la etimologia dei quali si raggiugne nelle radici ebraiche. Egli la confuta col farci apprendere che quei nomi han pure la loro ragione etimologica nelle radici caldaiche, siriache ed arabiche, e che anzi più pienamente si possono svolgere nell'idioma arabico. Allo Scultensio aggiugniamo il De Guignes, ornamento e luce della letteratura orientale. Egli nella

Se la lingua siriaca o caldaica sia la primitiva.

Teodoreto (1), Amira (2), Miriceo (3) e gli altri Maroniti del monte Libano, i quali vogliono che la lingua siriaca o caldaica sia la madre e la prima di tutte le lingue, danno con ciò prova del loro zelo per la nativa favella, e del loro amore per la patria, anzichè dell' esattezza della loro critica. Noi concediamo che i nomi di *Adamo*, di *Abele* e di *Eva* e molti altri hanno la lor radice nella lingua caldaica; ma ciò addiviene perchè questa lingua è un ramo dell' ebraica; e da questo nasce la gran conformità delle due lingue, che, come pare, era ancor più sensibile nei principii. Quel che prova essere l' ebraica la prima si è che essa è più concisa e più semplice della caldaica.

Alcuni vollero conciliare le due sentenze, dicendo che le lingue caldaica ed ebraica non erano che una stessa lingua; e che Teodoreto dando il primato al siriaco ed al caldaico non aveva altro inteso sotto questi nomi che l' antica lingua degli Ebrei, che egli confondeva con quella del suo paese. Si conferma questa sentenza coll' autorità di Filone (4), il quale dice che la traduzione dei Settanta venne eseguita sul caldeo, e che essendo la legge stata scritta in caldeo, rimase per lungo tempo ignota ai popoli stranieri; nel che si vede manifestamente che egli non distingue la lingua ebraica dalla caldaica. Così ad un dipresso Villalpando (5) ed il P. Thomassin (6) vorrebbero spiegar Teodoreto, e ricondurlo al sentimento che indica la favella ebraica come la prima del mondo. Ma per ri-

Dissertazione intitolata: *Mémoire historique et critique sur les langues orientales* ec. fra le *Mémoir. de l'Acad. des inscr. et bell. lett., tom.* 36, *ediz. in* 4.° e principalmente nella parte seconda dimostra che le accennate lingue orientali non sono che dialetti di una sola e medesima lingua; e perciò afferma essere inutile l' occuparci nella quistione così spesso agitata dagli eruditi, onde sapere quale sia la più antica di tutte queste lingue, e quella stessa che parlarono i primi abitatori della terra. È pure dello stesso avviso il dottissimo Michaelis, come specialmente possiamo rilevare dalla Nota prima alla Prelezione terza del Lowth *De Sacra Poesi Hebr.* Al parere di tali autori non ci è mestieri l' aggiugnere altre osservazioni: ma istruiti da essi sapremo come temperare il nostro assenso riguardo alla materia di che ora si va ragionando.

(1) *Theodoret. qu.* 60. 61 *in Genes.* — (2) *Geor. Amira præf. in Gramm. suam Syriac.* — (3) *Myricæus præf. in Gramm. suam Chaldaic.* — (4) *Philo de Vita Mosis l.* 1. Τὸ παλαίον ἐγράφησαν οἱ νόμοι γλώσσῃ χαλδαϊκῇ, καὶ οἱ μέχρι πολλοῦ διέμειναν ἐν ὁμοίῳ τὴν διάλεκτον οὐ μεταβάλλοντες, κ. τ. λ. — (5) *Villalpand. tom.* 3. *Apparat. urbis ac Templi.* — (6) *Thomassin, Méthode pour enseigner et étudier les langues, l.* II. *c.* I. *art.* XI.

spondere a Filone, che ha confuso la lingua caldaica coll' ebraica, gli si può dire con s. Girolamo (1) che se queste due lingue fossero state le medesime, il re Nabucodonosor non avrebbe dato ordine a' suoi ufficiali di fare apprendere il caldaico ai tre giovani Ebrei ch' egli destinava al suo servigio; ed allorquando Rabsace parlava ebraico ai legati di Ezechia, re di Giuda (2), Eliacim non l' avrebbe pregato di parlar siriaco o caldaico, affinchè il popolo che era sulle mura della città non intendesse ciò che egli diceva. Di più noi sperimentiamo tutti i giorni al par di s. Girolamo (3) che dopo aver imparato l' ebraico bisogna ancora studiare per apprendere il caldaico.

Quanto a Teodoreto è inutile il tentar di conciliare il suo sentimento con quelli che danno la preferenza alla lingua ebraica, posciachè nel luogo medesimo che si cita ed in cui si parla della lingua primiera, egli forma il parallelo del caldaico coll' ebraico, e dà manifestamente la preferenza al caldaico. Non è dunque vero che egli abbia confuse queste due lingue.

Per venir ora alle etimologie degli antichi termini della lingua primitiva, che si traggono assai agevolmente dalla caldaica, vi si posson dare due risposte. La prima, che il caldeo essendo un ramo od una specie di dialetto dell' ebraico, non v' ha maraviglia che si trovino tanto nell' uno quanto nell' altro le stesse radici ed etimologie; ora noi abbiamo mostrato più sopra che l' ebraico ha i caratteri del primato sul caldaico; la seconda, che vi sono alcune etimologie ed alcune allusioni in quegli antichi nomi che non possono esistere nel caldaico, e che si sostengono perfettamente nell' ebraico: per esempio (4) *Ella si chiamerà* אשה, *Isscià* (cioè *umana* o tratta dall' uomo), *perchè essa è presa dall' uomo* (Ebraico: איש, *Isc*). Il caldeo ha (5): *Ella sarà appellata donna* (Cald. אתתא, *Itthetà*), *perchè essa fu tolta da suo marito* (Cald. בעל, *behel* o *behal*).

L' argomento proposto da Amira colla più grande confidenza è questo: Abramo ed i suoi antenati erano Caldei d' origine; onde parlarono il caldaico prima di parlar

(1) *Hieron. in Daniel. c.* I. — (2) 4. *Reg.* XVIII. 26. — (3) *Hieron. Praef. in Daniel.* — (4) *Genes. c.* II. 23. לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה. — (5) Caldaico: לדא יתקרי אתתא ארי מבעלה נסיבא דא.

l' ebraico; il caldaico è dunque più antico dell' ebraico. Ma si risponde: 1.° che le lingue ebraica e caldaica avendo un tempo avuto molta relazione, pare che Abramo sapesse queste due lingue; in guisa che quando egli giunse nella terra di Chanaan, intese e parlò agevolmente il cananeo, che era lo stesso che l'ebraico. 2.° Quando Abramo avesse parlato il caldaico prima dell' ebraico, non ne seguirebbe che quello fosse più antico di questo. Per decidere una siffatta quistione bisogna esaminare la cosa fondatamente e veder le prove che si producono in favore della lingua ebraica contro la caldaica. 3.° Quantunque quest' ultima lingua fosse, come sembra, fin da que' tempi diversa dall' ebraica, pure è certo che si parlava quest' ultima nella casa di Abramo prima che egli venisse nel paese di Chanaan. Il suo nome, e quelli di Sara sua moglie, di suo padre, de' suoi fratelli, de' suoi nipoti sono ebraici. Allorquando Giacobbe arriva nella Mesopotamia, nella casa di Laban suo zio, egli parla ed intende il linguaggio di quella famiglia. Il nome delle due mogli di lui e quelli delle loro ancelle sono ebraici al par di quelli che esse danno ai loro figliuoli. Le allusioni che esse fanno nell' imposizione di questi nomi sono tutte fondate sulla lingua ebraica. Non si dee dunque leggiermente conchiudere che Abramo abbia parlato il caldeo prima di parlar l' ebraico. Se i Caldei ed i Babilonesi erano discesi da Cham e da Chus, come è assai verisimile, posciachè Nemrod, figliuolo di Chus, aveva stabilito in Babilonia la sede del suo impero, sembrerà ancor meno straordinario che Abramo e la sua famiglia, la quale era della stirpe di Sem, parlassero l' ebraico puro, diverso dal caldaico che parlavano i Babilonesi, e che lo stesso Laban poteva secondo l' opportunità adottare, come appare dai nomi che egli e Giacobbe imposero al monumento che cressero sul monte Galaad (1). Giacobbe gli diede un nome ebraico, e Laban un nome caldaico o siriaco.

Pretesa ridicola di Goropio Becan in favore della lingua fiamminga.

Goropio Becan per mostrare l' antichità della lingua dei Cimbri o della fiamminga non ha altre ragioni che alcune etimologie tratte da questa lingua, col mezzo delle quali egli spiega, come può, i nomi ebraici dei primi uomini. Per modo d' esempio, egli deriva *Adamo* da *hat-dam*, che

(1) *Genes.* XXXI. 47. 48.

in fiammingo significa *diga dell' odio*, come se il primo uomo fosse una diga opposta all' invidia. Egli fa derivare *Eva* da *eu-vath* che significa *il vaso del secolo*, perchè Eva conteneva in sè il germe ed il principio di tutti gli uomini. Egli deriva *Abel* da *hat-belg*, *l'odio della guerra*, perchè Abele aveva in orrore la guerra ingiusta che gli fece Caino. Finalmente egli dice che *Caino* viene da *cait-ende*, cioè *cattiva fine*; Noè, o secondo lui *nos-acht*, è quello che pensa alla necessità, che la prevede ecc. Ma non è questo un prendersi giuoco dei leggitori, il propor loro tali congbietture; e non sarebbe un abusare del loro agio il confutarli? Con simili etimologie quale sarà la lingua che non si farà passare per lingua primitiva?

Se gli Arabi, gli Armeni, gli Egizi, i Chinesi e gli Etiopi sieno fondati nel pretendere che la loro lingua sia la prima.

Gli Arabi, gli Armeni, gli Egizi, i Chinesi e gli Etiopi non hanno, per sostenere le loro pretese, che somiglianti razioeinii. Molti nomi dei primi uomini, dicon essi, sono significativi nella nostra lingua; i primi patriarchi hanno abitato il nostro paese; la nostra nazione è una delle più antiche del mondo; la nostra lingua è dunque la prima di tutte, e quella che Dio comunicò ad Adamo. Ma nessuna di queste ragioni in particolare è decisiva, e nessuna nazione può prevalersi di tutte senza eccezione. La lingua armena e la siriaca sono le stesse della caldea quanto al fondo, e la caldea è tratta dall' ebraico. La lingua araba è, come pare, anch' essa un ramo dell' ebraica, con cui ha molta relazione. Gli Arabi hanno per padre Ismaele, figliuolo di Abramo; la lor nazione non è più antica di questo patriarca, e la loro lingua non potrebbe pretendere al primato se non rimontando per mezzo di Abramo ai discendenti di Noè, che edificarono la torre di Babele; allora gli Israeliti discesi dallo stesso Abramo per mezzo di Isacco avranno il vantaggio medesimo; con questa differenza che la lingua dei patriarchi si è conservata più pura fra essi che fra gli Arabi, e che essi hanno monumenti più antichi e più certi di verun altro popolo del mondo. Mosè parlava certamente la stessa lingua di Abramo, ed Abramo la stessa lingua di Thare; e costui, come pare, quella stessa che parlavano Sem e Noè. Gli Ebrei fino al presente hanno conservato la lingua di cui si serviva Mosè; essa si legge

nei loro libri; è da loro studiata ed intesa; essa esiste. Gli Arabi non possono mostrare lo stesso, nè alcun' altra nazione del mondo (1).

Gli Egizi e gli Etiopi d'oggidì durerebbero molta fatica a provare che le loro lingue sieno le prime che fossero in uso nel mondo, posciachè essi non hanno alcun monumento certo della loro lingua primitiva; o se ne hanno, non lo intendono più. Ci restano per vero dire alcuni avanzi della storia antica degli Egizi nelle sacre Scritture e negli autori greci; ma nulla vi si legge di favorevole alle loro pretese. Il fatto di Psammetico riferito da Erodoto, il quale volle sapere coll'esperimento dei due fanciulli, che si allevarono senza parlar loro, quale fosse la lingua primitiva, mostra che gli antichi Egizi non si lusingavano che la loro lingua fosse la prima. Sappiamo dalla Scrittura che Cham popolò l'Egitto per mezzo di Misraim suo figliuolo; non si dubita che gli Etiopi non sieno una colonia dei figliuoli di Cham e di Misraim; Chanaan, figliuolo di Cham e fratello di Misraim, parlava l'ebraico, ond'è assai verisimile che lo stesso Cham, Misraim ed i suoi figliuoli parlassero originariamente la stessa lingua od una lingua assai somigliante. In tal guisa si troverà che quando gli Egizi avessero mostrato che la loro lingua è quella di Adamo, essi proverebbero contro la loro intenzione che la lingua ebraica o fenicia è la più antica di tutte.

Due punti fissi dell'unità delle lingue.

Tutta la difficoltà della questione che noi esaminiamo consiste adunque nel sapere, 1.° se la lingua dei figliuoli di Noè era la stessa di quella d'Adamo; 2.° se

(1) * Quanto alla lingua chinese, se noi porremo ad esame gli argomenti che si adducono per istabilire la sua priorità o cognazione coi dialetti orientali (*V. Shuenford Hist. du Monde, liv.* 2. *Alvarez Semedo Webb.* scrittore inglese, ec.), li troveremo infermi d'assai. Percioecchè anche volendo tacere delle contorsioni violente a cui si assoggettano le parole per estrarne una cotal somiglianza tra le voci chinesi e le orientali, a quale scopo ci fanno osservare che la lingua de' Chinesi è composta di monosillabi, come se l'uso di questi indicasse per necessità una lingua primitiva? Se tanto valesse, riflette il Lanigan (*Inst. Bibl. lib.* I. c. II.), ne seguirebbe che la lingua inglese, almeno per metà, sarebbe lingua primitiva, trovandosi in essa tanta copia di monosillabi. Ma l'amore di queste investigazioni si è spinto così oltre che nel secolo scorso uno scrittore di Francia (*M. Le Brigant, Prospectus de l'ouvrage, la Langue primitive conservée*) ha sostenuto, madre di tutte le lingue essere la celtica.

quella di Abramo era la stessa di quella dei figliuoli di Noè che impresero ad edificare la torre di Babele; giacchè abbiamo due punti fissi dell' unità delle lingue, Adamo e Noè, il principio del mondo, e la costruzione della torre di Babele. Non imprenderemo a dimostrare che nello spazio di milleseicentocinquantasei anni che scorsero dalla creazione di Adamo infino al diluvio non sia accaduto cangiamento alcuno nella lingua primitiva; giacchè non abbiamo prova alcuna nè favorevole nè contraria a questa mutazione. Bisogna ammettere la molta difficoltà che una lingua si sia conservata per sì lungo tempo senza alterazione fra quel gran numero di nazioni che allora vivevano; masime dovendosi notare che molte di quelle nazioni stettero per lungo tempo senza aver commercio insieme, giacchè Mosè ci dà l' epoca dei matrimonii dei figliuoli di Dio colle figlie degli uomini (1), cioè della schiatta di Seth con quella di Caino, come di una cosa fin' allora non usata.

Checchè ne sia, noi supponiamo che Noè ed i suoi tre figliuoli parlassero la lingua di Adamo, e che la conservarono in tutta la sua purezza nella loro famiglia fino alla dispersione e confusione di Babele. Noè, od almeno Sem, Arphaxad, Sale ed Heber vivevano ancora (2). Se la confusione delle lingue accaduta in Babele è un castigo della temerità e dell' insolenza degli uomini, è assai verisimile che essa non cadesse nè sopra Noè, nè sopra Sem, che furono sempre fedeli a Dio e non parteciparono che in un modo innocente al disegno di edificare la torre di Babele.

Mentre gli uomini si disperdevano gli uni in una provincia e gli altri in un' altra, Noè, Sem ed Arphaxad rimasero nella Mesopotamia e nella Caldea. Thare con tutta la sua famiglia era stabilito in Ur della Caldea, allorquando Dio chiamò Abramo, lo fece uscire dal suo paese, dal grembo della sua famiglia e dalla casa di suo padre: *Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui* (3); espressioni le quali dinotano che essi vi si erano stabiliti già da lungo tempo.

(1) *Genes.* VI. 1. 2. — (2) Secondo il calcolo della Volgata e dell' ebraico, Noè sopravvisse di molto alla divisione delle lingue; ma secondo i calcoli dei Settanta e del samaritano egli morì prima. — (3) *Gen.* XII. 1.

Dalla città di Ur Abramo andò ad Haran nella Mesopotamia, e di là venne nella terra di Chanaan. Egli discese poscia nell' Egitto, e finalmente ritornò nel paese di Chanaan, ove fece la sua principale dimora. In tutti questi luoghi egli si fa capire da coloro con cui aveva relazioni, senza che appaia aver esso avuto bisogno di interprete. Non conchiuderemo per questo che si parlasse la stessa lingua; sappiamo che il caldaico ed il siriaco e l' egizio erano allora differenti dall' ebraico; ma noi non possiamo persuaderci che queste lingue fossero talmente diverse, che non potessero essere facilmente intese da coloro che ne sapevano una. In somma noi siamo d' avviso che tutta la Mesopotamia, la Caldea, la Babilonia, l' Armenia, la Siria, l' Arabia, la Palestina, la Fenicia ed anche l' Egitto parlavano un linguaggio che molto si approssimava all' ebraico, e che gli effetti della confusione delle lingue si fecero principalmente sentire nelle provincie più lontane da quelle di cui abbiamo parlato; ma che di tutte le lingue che esistettero dopo questa divisione, quella in cui si notarono maggiormente i caratteri della lingua primitiva fu l' ebraica; ed ecco le prove di questa sentenza.

La lingua ebraica è quella in cui si notano maggiori caratteri della lingua primitiva.

È un principio del buon senso il non imporre alle cose, alle persone, agli animali, che nomi i quali notino la lor natura, la loro origine, le lor perfezioni, le loro proprietà; in una parola, nomi significativi e fondati sopra alcune qualità e relazioni colla natura delle cose. Se al presente si scorgono ancora nomi assai bizzarri, e la cui origine e significazione sono così oscure, ciò addiviene perchè la nostra lingua non è una lingua madre, ed è mescolata di molte parole straniere. Tutti i nomi di cui ci serviamo sono significativi nella lingua da cui derivano, ma nol sono sempre nella nostra, perchè molti ad essa pervennero da altra fonte. Ora, in principio, siccome non vi era che una sola lingua, tutti i nomi che alle cose si imponevano erano necessariamente significativi.

Per sapere adunque sicuramente quale fosse la primitiva lingua, non abbiamo da esaminare se non quale sia la lingua che chiude in sè il maggior numero delle radici dei primi nomi delle persone e delle cose, e che ne dà la vera significazione ed etimologia. Ora ciò si trova mirabilmente nella

lingua ebraica, e non in verun'altra. I nomi ebraici di uomini, di animali, di alberi, di luoghi, di metalli esprimono la lor natura, le loro proprietà, i loro difetti, l'occasione della loro denominazione. *Adamo* significa rosso, perchè è tratto da una terra vergine e rossiccia, appellata in ebraico *Adamà*; *Heva* o *Chava* vien da *Chaià*, la vita; *Isscià, virago*, deriva da *Isc, vir*, l'uomo; *Caino* significa possesso, acquisto, da *Canà* possedere, acquistare; *Abel*, vanità; *Seth*, egli pose o fu sostituito, perchè in fatto Seth succedette ad Abele che era stato ucciso da suo fratello; *Eden*, delizie; *Henoch* o *Chanoch*, rinnovellamento o dedica, e così di altri. Il Bochart ha fatto un lavoro infinito per dimostrare che i nomi degli animali notati nella Scrittura erano significativi al par dei nomi dei luoghi, dei fiumi, delle città, delle provincie.

Bisogna dunque riconoscere che questa lingua è quella di cui Adamo e Noè si giovarono, od affermare che Mosè in tutta la sua storia si compiacque di sfigurare tutti i nomi proprii, sopprimendo i veri, gli antichi nomi, per sostituirne ad essi dei nuovi desunti dalla lingua ebraica; e che egli fu così avventuroso in questo cangiamento da trovare nella sua lingua altre parole che fossero del pari significative, e conservassero anche le stesse etimologie e le stesse allusioni che avevano nella lingua primitiva. Questo si potrebbe forse sostenere in un'opera brevissima, ed ove non fossero che poche parole da mutare; ma in un'opera lunga come il Pentateuco quest'è moralmente impossibile. Aggiungete che sarebbe stato d'uopo che tutti gli autori sacri i quali scrissero dopo Mosè seguissero lo stesso metodo e lo stesso disegno; ciò che non è meno impossibile.

Finalmente quando Mosè e gli altri autori ebrei avessero voluto obbligarsi a questo metodo, potevan essi impor la legge medesima agli scrittori profani, a popoli interi, alle nazioni le più nemiche degli Ebrei, che spesso si giovarono degli stessi termini di Mosè per notare i padri delle nazioni ed i fondatori dei popoli, i fiumi, le città e le provincie? D'onde è venuta questa concordia e questa somiglianza, se non dalla lingua primitiva, di cui rimasero alcuni avanzi in tutti gli antichi idiomi e presso quasi tutti i popoli? Si legge *Cham*, *Chanaan*,

Sidon, *Mesor* o *Misraim*, *Aram*, *Assur*, *Babel*, *Giordano* o *Jarden*, *Eden*, *Ninive*, *Eufrate*, *Ararat*, *Libano* ed un infinito numero di altri nomi negli autori profani così come nei sacri; e non si trovano le etimologie e la vera significazione di questi nomi che nell'ebraico. Vi sono dunque tutte le apparenze che questa lingua sia la prima.

Abbiamo già risposto all'obbiezione che ci si fa, esservi cioè nomi di persone e di cose in Mosè le cui radici non si trovano agevolmente nella lingua ebraica. Noi lo confessiamo di buon grado; ma questo non impedisce che l'ebraico non sia la lingua primitiva, od almeno quella che ne ha conservate le maggiori vestigia. È forse da maravigliarsi che essendo già duemila anni dacchè essa non è più volgare, si sieno posti in obblio molti vocaboli che le erano proprii e che si sono conservati nelle lingue vicine e collaterali? Non è forse giusto che questa lingua così veneranda per la sua antichità e per la sua nobile semplicità rivendichi ciò che essa ha perduto, e che le altre hanno da essa preso? Di più ancora, è forse giusto il cercare nella lingua ebraica le etimologie di tutti i nomi proprii che si trovano nei libri di Mosè ed in altri libri sacri? Ve ne sono molti che non appartengono in veruna guisa alla primitiva lingua; sono nomi stranieri di non so quali idiomi che sono interamente ignoti. Noi non rispondiamo che dei tempi che precedettero il diluvio e la confusione delle lingue.

Un'altra prova del primato della lingua ebraica si è che per suo mezzo si spiegano molto facilmente i nomi delle più antiche divinità, che in origine non sono che uomini, alcuni de' quali vissero prima del diluvio. Questi nomi che passarono dall'oriente nella Grecia e nelle altre parti del mondo non significano nulla ordinariamente nelle altre lingue; non v'ha che l'ebraico che ne dia la spiegazione e ne scopra l'origine. A cagion d'esempio, *Ammon* è lo stesso che *Cham*, che *Zeus* od il Giove dei Greci. *Zeus* in greco significa lo stesso che *Cham* in ebraico, cioè ardente, bollente. *Jupiter* o *Jovis* viene dall'ebraico *Jova*, *Jehova*, *Jao*, Dio. *Giapeto* è *Japhet*; *Smy* è lo stesso che *Sem*: *Nettuno* viene dall'ebraico *Niphtach* (1), essere esteso; *Poseidon*, che in greco significa

(1) נפתח.

ancora Nettuno, vien da *Phasà*[1], estendere: Vulcano è *Tubal-Cain: Ares*, Marte, viene da *Arits*[2], forte, violento: *Venere*, da *Benoth*[3], le donzelle, o da *Banà*[4], aver figliuoli, costruire una casa; e così degli altri nomi.

Gli strumenti di musica erano in uso prima del diluvio, come si scorge in Mosè[5]; se ne conservarono i nomi presso i Greci e presso i Latini; ma la vera etimologia ne fu sempre ad essi ignota; nè si scopre che nella lingua degli Ebrei; e le loro carte ce ne additano i primi inventori.

I nomi dei popoli, delle provincie, dei fiumi, delle montagne sono antichissimi, e per la maggior parte interamente barbari e sconosciuti nelle lingue greca e latina; ma essi sono significativi in ebraico; e col mezzo di questa lingua si scoprono assai felicemente i primi fondatori delle città e dei popoli i più antichi. Non è forse questa una prova che questa lingua è quella di cui si giovarono i primi uomini? Si può vedere la grande opera della geografia del Bochart, intitolata *Phaleg e Chanaan*.

La natura della lingua ebraica somministra un' altra prova del suo primato e della sua antichità. La natura comincia sempre col più semplice, col più breve e col più facile. La composizione, il miscuglio, le aggiunte non son venute che dopo, e sono come la conseguenza della riflessione e dello studio. L'ebraico, tal quale si legge nei Libri sacri, è la più semplice delle lingue antiche; giacchè negli scritti dei rabbini esso è più composto e misto a dizioni straniere. Le radici ebraiche comunemente non hanno che tre lettere, o due sillabe. I nomi non hanno alcuna inflessione nei loro diversi casi; si distingue solamente il plurale dal singolare aggiungendo *im*, ים, ai nomi plurali mascolini, *oth*, ות, ai femminili. Ci sono poche anomalie nelle declinazioni e coniugazioni dell'ebraico. In vece di moltiplicare i verbi, esso moltiplica le coniugazioni; il che rende quasi inutili i verbi ausiliarii, ed abbrevia molto e rende la lingua più facile. L'ebraico distingue i generi stessi nei verbi, in guisa che si scorge nel verbo se si parla di una donna o di un uomo.

Invece dei pronomi possessivi *mio, tuo, suo*, gli Ebrei

(1) פשה. — (2) עריץ. — (3) בנות. — (4) בנה. — (5) *Genes.* IV. 21.

si servono di certi *affissi* [1] i quali non consistono che in una lettera, o tutt' al più in due, le quali notano anche se la persona di cui si parla è uomo o donna; se il genere della cosa è femminino o maschile. Fanno un uso rarissimo delle vocali nel loro scrivere, che da ciò è renduto molto più breve. Finalmente essi non hanno parole composte; hanno pochissime preposizioni; ed anche queste non formano ordinariamente una parola a parte; ma si congiungono al nome, e con esso formano un tutto. Non hanno forma particolare pei comparativi nè pei superlativi; e non usano tutti i differenti nostri modi di coniugare i verbi. Non hanno che due tempi, il preterito ed il futuro, con uno o due participii, l' infinito e l' imperativo. In una parola, sarebbe difficile il concepire una lingua più breve, più semplice, più facile e più espressiva.

Conchiusione di questa dissertazione.

Tutto ciò che si è detto in favore della lingua ebraica non è dimostrativo, ed è pur d' uopo il confessare che non si può provare in una maniera evidente nè che la lingua di Adamo esista ancora al presente, nè che sia l' ebraico, nè che il caldeo sia diverso dalla lingua di Noè e de' suoi figliuoli. Ma anche i nostri avversarii non hanno alcuna prova evidente per appoggiar ciò che pretendono, e per distruggere ciò che noi abbiamo tentato di stabilire. Le nostre ragioni sono più plausibili, ed il numero dei difensori della nostra opinione è certamente più grande e più considerabile. I rabbini[2], la maggior parte dei nostri interpreti ed i Padri[3] insegnano che la lingua ebraica è quella di Adamo: essa ha tutti i caratteri di una antichissima favella; non la si può considerare che come la madre di quasi tutte le lingue orientali, del caldeo, del siriaco e dell' arabo.

Il sentimento degli autori profani i quali hanno creduto che vi fosse una lingua naturale all' uomo, o che hanno preteso che gli uomini prodotti dalla terra a caso in diversi luoghi del mondo avevano, dopo molti tentativi, formato suoni articolati, e finalmente lingue diverse

(1) O piuttosto *suffissi*, cioè lettere che si aggiungono alla fine dei nomi (Drach). — (2) *Ita Rabbi Levi-Ben-Gerson, Aben-Ezra, Abrabanel, Iarchi ad Gen.* XI. 1. 2. *Simeon Ben-Iochai in l. Zohar. Liber Cosri. Azarias in Meor Enaim.* — (3) *Origen. homil.* XI. *in Numer. Hieronym. in cap.* 3 *Sophon. Aug. l.* XVI. *de Civit. c.* 11, *et l.* XVIII. *c.* 39, *alii plures.*

le une dalle altre; questo sentimento, io dico, o questo sistema non solo non presenta nulla di vero e di reale, ma nemmeno di solido e di verisimile. La produzione degli uomini non è nè può essere l'effetto del caso; e l'uomo, creatura di Dio, non è giammai stato senza l'uso della parola.

Le pretese degli Egizii, degli Armeni, degli Etiopi e di altri popoli, i quali vogliono che la loro lingua sia la prima di tutte, non hanno nulla che debba farci maravigliare dopo il paradosso di Goropio Becan, il quale sostiene che dessa è la lingua fiamminga od olandese. Ciascuno ama la sua patria e la sua lingua; ma rare volte si trovano persone che portino l'amore del loro idioma così lungi come quest' autore. Certo è che allontanandoci molto dai luoghi e dai paesi che furono abitati dai primi uomini, non v' ha apparenza di trovarvi la lingua primitiva. S'aggiunga che siccome rimasero alcuni avanzi di quest' antica lingua fra la maggior parte dei popoli d'Oriente, non basta il mostrare in alcuno di questi idiomi qualche radice od alcuni termini che si accostino a quelli i quali si presumono appartenere alla lingua del primo uomo, per aver diritto di conchiuderne che questo idioma è quello di Adamo; bisogna che tutto, o quasi tutto si sostenga in questo sistema. Al contrario, perchè ci sono alcuni nomi di cui non si trova la radice nella lingua ebraica, non ne consegue che questa non sia la lingua primitiva, se tutto il resto vi si scontra facilmente e senza stiracchiature.

Finalmente la confusione delle lingue accaduta in Babele e notata da Mosè non è un' effetto naturale della divisione che sorse fra i popoli, e della dispersione che ne fu la conseguenza; è un miracolo dell' onnipotenza del Signore, che da sè medesimo o per mezzo de' suoi angioli(1) confuse realmente il linguaggio degli uomini; in guisa tuttavia che la lingua antica e primitiva rimase più intera nella stirpe di Sem, che in quella de' suoi fratelli, ed esistette in tutta la sua purezza in quella di Phaleg, di Heber e di Thare avoli di Abramo; come pure nella famiglia di Chanaan(2), quantunque questa stirpe fosse

(1) *Vide Origen. homil.* II. *in Numer. et Aug. l.* XVI. *de Civit. c.* 6. *et Jonathan. Paraphr. in Genes.* XI. 7. 8. — (2) La lingua cananea e fenicia era la stessa della lingua ebraica, come lo provarono i signori Bochart, Huet, Walton ed altri.

d' altronde assai corrotta; avendolo così ordinato la Provvidenza, affinchè Abramo giungendo in questo paese che era destinato alla sua posterità, vi scontrasse la lingua de' suoi padri, e non fosse nella necessità nè egli nè i suoi di cangiar linguaggio.

È col mezzo de' Cananei, chiamati altrimenti Fenici, che la lingua ebraica si è sparsa molto nell' Africa e nella maggior parte delle isole del Mediterraneo e delle coste bagnate da questo mare. Ecco ciò che ci parve più probabile intorno alla lingua primitiva.

DISSERTAZIONE

SULLE

DUE PRIME ETÀ DEL MONDO

UNA DELLE QUALI SI ESTENDE DALLA CREAZIONE DEL MONDO FINO AL DILUVIO, L'ALTRA DAL DILUVIO FINO ALLA VOCAZIONE DI ABRAMO.

La vocazione di Abramo è l'epoca la più sicura degli antichi tempi dopo l'origine del mondo; essa cade verso l'anno 1920 prima dell'era cristiana volgare; ma sarebbe difficile il dire quanti anni trascorressero dall'origine del mondo infino a quest'epoca. La grande catastrofe del diluvio universale divide quest'intervallo in *due età:* l'una dalla creazione fino al diluvio; l'altra dal diluvio fino alla vocazione di Abramo.

Lo stesso Mosè distingue queste *due età*, raccogliendo nel *cap.* V. *della Genesi* le epoche che possono servire a stabilir *la durata della prima*, e nel *cap.* XI. quelle che possono contribuire a determinare la *durata della seconda*. Ma in questi due capi gli esemplari variano sul numero degli anni che possono servire a far conoscere la durata di questi due intervalli. La *Volgata* è conforme all'*ebraico*, ma essa differisce molto dai *Settanta*, e lo stesso ebraico differisce dal *samaritano*. Da queste diversità risultano *tre cronologie* che estendono o ristringono la durata del mondo in queste due prime età. Noi ci proponiamo di presentarne qui il quadro, di discuterne le principali differenze, e di esporre alcune osservazioni sulle conseguenze che ne risultano. Ma per non affaticare i nostri leggitori con calcoli assai complicati tratteremo separatamente di ciascuna di queste due età.

PRIMA PARTE.

Cronologia della prima età.

I patriarchi di questa prima età sono in numero di dieci; e Mosè nota 1.° in qual' età essi furono generati; 2.° quanto tempo vissero; 3.° quale sia stata la intera durata della loro vita. Tutto ciò verrà espresso nelle tre colonne delle tre tavole seguenti:

§. I. QUADRO DELLE TRE CRONOLOGIE.

I. Cronologia del testo ebraico e della nostra Volgata.

	Generò a		Visse poscia		Sua vita intera	
1. Adamo	130		800		930	
2. Seth	105		807		912	
3. Enos	90		815		905	
4. Cainan	70		840		910	
5. Malaleel	65		830		895	
6. Jared	162	anni.	800	anni.	962	anni.
7. Henoch	65		300		365	
8. Mathusala	187		782		969	
9. Lamech	182		595		777	
10. Noè	500		450		950	

II. Cronologia del testo samaritano.

	Generò a		Visse poscia		Sua vita intera	
1. Adamo	130		800		930	
2. Seth	105		807		912	
3. Enos	90		815		905	
4. Cainan	70		840		910	
5. Malaleel	65		830		895	
6. Jared	62	anni.	785	anni.	847	anni.
7. Henoch	65		300		365	
8. Mathusala	67		653		720	
9. Lamech	53		600		653	
10. Noè	500		450		950	

III. Cronologia della versione dei Settanta.

	Generò a		Visse poscia		Sua vita intera	
1. Adamo	230		700		930	
2. Seth	205		707		912	
3. Enos	190		715		905	
4. Cainan.	170		740		910	
5. Malaleel	165		730		895	
6. Jared	162	anni.	800	anni.	962	anni.
7. Henoch	165		200		365	
8. Mathusala	167		802		969	
9. Lamech	188		565		753	
10. Noè.	500		450		950	

IV. Spiegazione di queste tre tavole.

La prima di queste tre tavole mostra che leggesi tanto nel testo ebraico quanto nella Volgata, che *Adamo* avendo

vissuto 130 anni, generò Seth; che dopo aver generato Seth, visse 800 anni; che finalmente tutta la durata della sua vita fu di 930 anni; e così degli altri. La seconda tavola ci chiarisce che si legge lo stesso nel testo samaritano. Nella terza si vede che secondo la versione dei Settanta Adamo generò Seth in età di 230 anni; che dopo aver generato Seth visse 700 anni; che finalmente l'intera durata della sua vita fu di 930 anni, come lo dicono egualmente l'ebraico ed il samaritano. Il resto dee intendersi nello stesso modo.

§. II. DISCUSSIONE DELLE PRINCIPALI DIFFERENZE.

Osservazioni sopra i cento anni aggiunti nella versione dei Settanta.

È evidente che la differenza che qui si trova tra la versione dei Settanta ed i testi ebraico e samaritano è opera della riflessione, posciachè i *cento anni aggiunti* dall'una parte sono *troncati* dall'altra, in guisa che la somma totale è la stessa in tutti gli esemplari. Vogliamo dire che se il testo ebraico e samaritano non danno ad Adamo che 130 anni allorquando egli generò Seth, gli danno poscia 800 anni di vita; ciò che forma in tutto 930 anni; invece che la versione dei Settanta, dandogli 230 anni allorchè egli generò Seth, non gli concedono dappoi che 700 anni; il che produce egualmente in totale 930 anni. Così è di quasi tutte le altre differenze. Ma in mezzo a queste varietà come mai discernere la primitiva lezione?

Sembra che la presunzione debba essere in favore degli esemplari concordi; cioè concordando il testo ebraico ed il samaritano nel dare ad *Adamo* l'età di 130 anni quando egli generò Seth, ed ottocento anni di vita dopo la generazione di questo figliuolo, si dee presumere che tale sia la lezione primitiva; e che l'alterazione a questo proposito sia nella versione dei Settanta, che sola dà ad Adamo 230 anni quando egli generò Seth, e 700 anni dopo.

Sui cento anni detratti dal samaritano.

Lo stesso avverrà di *Seth, Enos, Cainan, Malaleel* ed *Henoch,* sui quali concordano l'ebraico ed il samaritano. Non vi sarà dunque difficoltà che per *Jared, Mathusala* e *Lamech,* ai quali l'ebraico dà *il numero centenario* ad essi ricusato dal samaritano; ma in questo punto l'ebraico concorda colla versione dei Settanta; e siccome sembra

che la presunzione debba essere in favore degli esemplari che concordano, l'alterazione adunque in questo luogo sarà piuttosto nel samaritano, che solo toglie questo numero centenario.

Si opporrà forse che la *progressione delle generazioni* da Cainan fino a Lamech, secondo il samaritano, 70, 65, 62, 65, 67, 53, è *meglio proporzionata*, e per conseguenza *più verisimile* di quella che si trova nell'ebraico 70, 65, 162, 65, 187, 182.

Ma primieramente da ciò che l'una è *meglio proporzionata*, ne consegue forse che per questo solo sia più verisimile? Perchè *Malaleel* non aveva che 65 anni quando generò Jared, ne consegue forse che Jared non abbia dovuto essere in età di 162 anni quando generò Henoch?

Secondariamente, d'onde questo *numero centenario* sarebbe venuto nell'ebraico, se non fosse stato originariamente nel testo sacro? È forse credibile che i copisti ebraici l'abbiano preso in prestanza dalla versione dei Settanta? E se essi lo avessero tratto di là per aggiungerlo a queste tre generazioni, perchè non lo avrebbero egualmente aggiunto alle sei altre, alle quali la versione dei Settanta l'aggiugne?

Si dirà forse che i copisti ebraici abbian tratto questo numero centenario dal testo medesimo, e che vedendo quelle due parole *centum anni* sì spesso ripetute nel testo, le abbiano aggiunte imprudentemente ove non c'erano? In fatto l'ebraico le ripete molto più che la Volgata, perchè gli Ebrei in vece di dire in due parole *octingenti anni*, lo dicono in tre come adoperano i francesi *huit cents ans* ec. Così il *centum anni* è ripetuto nell'ebraico tante volte quante vi si parla di centenarii. Ma se da questo gli amanuensi ebraici desunsero il centenario che hanno aggiunto all'età dei tre patriarchi, perchè e come hanno dappoi allungata la vita di questi patriarchi, in guisa che il loro calcolo non si accordi, almeno in parte, con quello dei Settanta, mentre al contrario differisce interamente dal calcolo samaritano che abbrevia in ogni maniera gli anni di questi tre patriarchi? Sarà facile il dire perchè e come il samaritano gli abbrevii; ma sarebbe forse possibile il dire, come e perchè l'ebraico gli allunghi?

In terzo luogo la disproporzione istessa che ferisce i nostri critici nel testo ebraico, non fu forse la causa delle varietà presentate oggidì dagli esemplari samaritani e greci? Imperocchè avendo i *copisti samaritani* potuto credere ciò che credono al presente i difensori di questo testo, che *una tale sproporzione offende la verisimiglianza*, avrebbero potuto conchiuderne, come questi, che era incorso un errore negli esemplari che presentavano questa lezione, e per conseguenza essi avrebbero *soppresso* questo numero centenario che i lor difensori non vogliono ristabilire. Nello stesso modo i *copisti greci* avendo potuto egualmente pensare che questa *sproporzione era contraria alla verisimiglianza*, avrebbero potuto conchiuderne del pari che quest'era *un errore* negli esemplari in cui si trovava; ma perchè relativamente alle pretese antichità egizie essi avevano interesse di rendere più remota la origine del mondo, invece di sopprimere questo numero centenario nelle generazioni in cui il testo lo metteva, essi l'avrebbero *aggiunto* alle generazioni medesime che non l'avevano; e da ciò avrebbe avuto origine quella portentosa differenza che si trova su questo punto tra il greco ed il samaritano. I *copisti ebraici*, più fedeli, hanno *conservato il testo* tal quale esso era; e non pretendendo di erigersi in riformatori di un testo così rispettabile, vi hanno *lasciato questa sproporzione* che offende la delicatezza dei nostri critici, ma che non è motivo sufficiente per riformare l'ebraico. Gli esemplari ebraici tenendo il mezzo tra gli esemplari samaritani e greci si trovano egualmente giustificati dagli uni e dagli altri sui punti sui quali l'ebraico si accorda o cogli uni o cogli altri.

In quarto luogo il testo samaritano contraddice l'ebraico non solo sul *centenario*, di cui si tratta per riguardo a questi tre patriarchi, ma anche sulla durata intera della loro vita, e lo contraddice artificiosamente, ossia *accorciando la loro vita*, in guisa che non possano sopravvivere al diluvio, come in fatto essi non hanno dovuto sopravvivervi: e così mentre il calcolo dell'ebraico non fa morire che il solo *Mathusala* nell'anno del diluvio, il testo samaritano combina sì bene tutti gli anni di questi tre patriarchi, che essi muoiono tutti e tre in questo stesso anno. Ciò merita un'attenzione particolare; giacchè questa è una prova dimostrativa contro i copisti

samaritani, i quali ad evidenza sono gli autori di una alterazione così artificiosamente combinata.

Dice adunque l' ebraico, che avendo *Jared vissuto* 162 *anni, generò Henoch;* che *egli visse dappoi* 800 *anni, e morì in età di* 962 *anni.* Il copista samaritano comincia dal non dargli che 62 anni allorquando egli generò Henoch; poscia vedendo che giusta il suo calcolo non rimane più da quest' epoca fino al diluvio che uno spazio di 785 anni, egli limita a questo numero gli anni di Jared posciachè questi ebbe generato Henoch; ed unendo le due somme, ne conchiude che Jared non visse che 847 anni.

Sul numero degli anni che il samaritano dà a Jared, a Mathusala ed a Lamech.

Nello stesso modo l' ebraico dice che *Mathusala, avendo vissuto* 187 *anni, generò Lamech;* che *egli visse poscia* 782 *anni, e morì in età di* 969 *anni.* Noi vedremo bentosto che invece di 187 alcuni esemplari leggevano 167. Il copista samaritano comincia dal preferire questa lezione, che essendo più breve gli riusciva più comoda; e detraendo il centenario, non dà a Mathusala che 67 *anni* allorquando egli generò Lamech; s' accorge che col suo calcolo non vanno più a restare da quest' epoca al diluvio che 653 anni, limita adunque a questo numero gli anni di Mathusala dopo la nascita di Lamech; ed unendo le due somme, riduce la vita di Mathusala a 720 anni.

Finalmente l' ebraico dice che *Lamech, avendo vissuto* 182 *anni, generò Noè;* che *egli visse poscia* 595 *anni, e morì in età di* 777 *anni.* Sembra che anche qui gli esemplari abbiano variato; e che invece di 82 si sia letto 88 ed anche 53. Il copista samaritano non si contenta dunque di detrarre il centenario; egli crede, come sembra, che il resto, il quale è di 82 anni, è un' età ancora troppo provetta per un uomo i cui padri hanno generato, secondo la sua sentenza, dall' età di 62, 65, o tutto al più di 67 anni; egli suppone che Lamech non ha dovuto passare quest' età prima di generare Noè; ha osservato che dopo il nascimento di Lamech fino al diluvio non rimangono che 653 *anni;* si determina dunque a prendere questi 53 *anni* per l' età di Lamech, quando generò Noè; e per conseguenza gli vuol dare ancora 600 *anni* di vita, ma in modo che l' intera durata della sua vita non passerà i 653 anni, che lo condurranno fino al diluvio.

Si prova contro i *copisti greci*, che essi, e non altri, *aggiunsero* alle sei altre generazioni il numero centenario, il quale non si trova nè nell'ebraico, nè nel samaritano; ed il più forte argomento che si adopera contro di essi è tratto da ciò che in conseguenza di questa giunta essi hanno *cangiato* il numero degli anni di questi patriarchi, anni posteriori alla nascita dei loro figliuoli, affinchè la durata totale della loro vita rimanesse tal quale l'ebraico ed il samaritano la danno. Resta dunque egualmente provato contro i *copisti samaritani*, che essi appunto, e non altri, hanno *soppresso*, nelle tre generazioni di cui qui si tratta, il numero centenario che si trova del pari nell'ebraico e nel greco dei Settanta, giacchè è evidente che in conseguenza di questa soppressione essi hanno *cangiato* non solo il numero degli anni di questi patriarchi, posteriori al nascimento dei loro figliuoli, ma anche la durata totale della loro vita, affinchè risultasse che nessuno di loro sopravvisse al diluvio.

In tal guisa noi abbiamo *sei prove contro i copisti greci* nelle sei generazioni che essi hanno alterate, e *sei contro i copisti samaritani* nelle tre generazioni che anch'essi hanno alterate. Diciamo *sei* prove contro gli uni, e *sei* prove contro gli altri, perchè invece che i copisti greci non hanno fatto che *un solo* cangiamento in ciascuna delle sei generazioni, in conseguenza del centenario che vi hano aggiunto, i copisti samaritani hanno fatto *due* cangiamenti in ciascuna delle *tre* generazioni in conseguenza del centenario che hanno soppresso.

Spieghiamoci ancor meglio: nelle *due ultime* di queste tre generazioni i copisti samaritani hanno fatto *tre* cangiamenti, giacchè oltre la soppressione del centenario essi hanno ugualmente alterate le tre somme. Abbiamo dunque contro essi *otto prove*, invece che non ne abbiamo che *sei* contro i copisti greci; consta dunque la loro infedeltà ancor più di quella dei copisti greci; ed ecco *quattordici prove* che attestano la fedeltà dei nostri copisti ebraici.

Io non ignoro ciò che è stato detto dall'erudito autore dei *Nuovi Schiarimenti sull'* origine e il *Pentateuco dei Samaritani* stampati in Parigi nel 1760; ma mi sembra che l'obbiezione da me fatta contro il calcolo sama-

ritano possa bastare per rispondere a tutto ciò che egli ha potuto dire in favore di questo calcolo. In ogni controversia bisogna semplificare e far sì che un solo argomento possa decidere. I *Nuovi schiarimenti* non prevennero l'argomento che io qui loro oppongo, ed io credo che non vi si possa rispondere in una maniera soddisfacente. In fatto che cosa si risponderebbe?

Obbiezioni e risposte. Prima obbiezione.

Si dirà forse *essere possibile che questi tre patriarchi,* Jared, Mathusala e Lamech, *sieno morti tutti tre al tempo del diluvio*, e che così il copista samaritano non ha fatto che esprimere il testo primitivo senza nulla cangiarvi? Io riprendo allora la mia obbiezione, di cui, come pare, non si è sentita tutta la forza, e dico: Voi pretendete adunque che il samaritano non abbia abbreviato la vita di questi patriarchi; vi prego di dirmi perchè e come l'ebraicò l'abbia allungata: voi pretendete di mostrare come egli ha alterato le somme della *prima colonna*, ponendo 162, 187, 182 in vece di 62, 67, 53. Non è, dite voi, che una mera inavvertenza, un abbaglio senza disegno; egli ha letto male il suo testo, e vi ha aggiunto per isbaglio tre centenari che non vi debbono essere. Io vi prego di dirmi come abbia alterato le somme della *seconda colonna*; come abbia posto 800, 782, 595, in vece di 785, 653, 600. Direte ancora che questo è uno sbaglio senza disegno? Direte che egli ha letto male il suo testo? È forse verisimile che un copista abbia letto male precisamente tutte le somme che si ha interesse di contestare? Se io pretendessi che tutte le differenze che si trovano nel samaritano procedessero dall'aver lui letto male, mi si vorrebbe prestar fede? Io non dico adunque che egli abbia letto male queste tre somme, ma dico che esse partono dalla sua mano, e mostro il modello sul quale esse furono foggiate. Soffrite adunque che io qui ripigli la mia obbiezione; io mostro perchè il samaritano abbia posto 785, 653, 600; mostratemi perchè l'ebraico abbia messo 800, 882, 595.

Seconda obbiezione.

Si pretenderà forse di ritorcere l'argomento? Si dirà che il *copista ebraico s'accorse che se egli non prolungava la vita di Jared, di Mathusala e di Lamech prima che divenissero padri, non vi sarebbe bastante tempo fino al diluvio?* È questa un'obbiezione che io non propongo

se non perchè in fatto essa mi fu proposta. Ma quale è dunque l'epoca del diluvio? Voi pretendete senza alcun dubbio che essa sia determinata dagli anni della generazione dei patriarchi, e per conseguenza dalla prima colonna del samaritano che dà solamente 1307 anni dalla creazione infino al diluvio; perchè dunque l'ebraico fa discendere il diluvio fino al 1656? D'altronde se esso ha allungata la prima colonna, perchè allunga anche le due altre? Perchè prolunga la vita di questi tre patriarchi fino al di là di questi 1307 anni? Volendo ritorcere l'argomento, voi nol ritorcete, perchè in fatto vi riesce impossibile il ritorcerlo. Io mostro perchè e come il samaritano abbrevii la vita dei patriarchi; voi non mi dimostrerete giammai perchè e come l'ebraico la allunghi. Io pretendo che il samaritano si è fabbricate le somme che ei dà; e lo provo mostrando l'impronta della fabbricazione, il *come* ed il *perchè*. Nell'ebraico voi non potete mostrarmi nessuna impronta di fabbrica, nè il *come*, nè il *perchè*; il fatto è che l'ebraico non ha nulla fabbricato. Se voi pretendete aver qualche congliettura sul *come* della prima colonna, esse vi mancano totalmente sulla seconda; ed è quivi principalmente che non v'ha alcun vestigio di fabbricazione. Da ciò io deduco che queste somme della seconda colonna nell'ebraico non sono studiosamente introdotte, e che non possono venire che dal testo primitivo; e siccome esse non si possono attagliare a quelle delle tre colonne del samaritano, io sostengo essere il samaritano che si è discostato dal testo primitivo.

Terza obbiezione.

Si dirà fors'anche che *le somme della terza colonna essendo per necessità il risultamento di quelle delle due prime, i copisti le hanno accomodate alle somme che aveano poste sulle due prime, e che questi copisti non sono quelli del testo sacro, ma quelli delle cronologie samaritana, ebraica, greca ecc.?* È questa un'altra obbiezione che mi si fece, ed io non oserei proporla se non mi fosse stata fatta da un dotto personaggio, di cui io d'altronde rispetto l'ingegno ed i lumi, ma che, come pare, si crede impegnato a far gli ultimi sforzi in difesa del samaritano. Io sono persuaso che il leggitore imparziale vede chiaramente che *i copisti di queste cronologie* rinchiuse nel sacro testo non sono altro che i *copisti* medesimi

del testo sacro. Non si tratta qui di una cronologia con istudio composta, come è quella dell'Usserio o di qualche altro calcolatore; si tratta di quella che esiste nel sacro testo; e per conseguenza i copisti di cui parliamo sono quelli del testo sacro senza alcun dubbio. Fra questi si debbono trovar coloro i quali alterarono la cronologia che noi esaminiamo; si tratta di distinguerli. I difensori del samaritano e dell'ebraico si accordano nell'incolpare gli amanuensi greci; ma qui non si disputa di essi, bensì degli Ebrei e dei Samaritani. Gli uni trovarono queste somme nel testo primitivo; gli altri le hanno accomodate alle somme che avevano poste. Si tratta qui di sapere chi sieno coloro i quali avendo cangiato le somme delle due prime colonne, si sieno poscia veduti costretti a cangiare le somme della terza. Io sostengo che è il samaritano, e lo provo. Voi pretendete che sia l'ebraico, provatelo; altrimenti il copista samaritano rimarrà solo convinto dell'alterazione, posciachè tutte le prove sono a lui contrarie.

Quarta obbiezione.

Finalmente si dirà forse che *il testo della Genesi non nota la somma totale degli anni trascorsi dalla creazione fino al diluvio, che così il copista samaritano non può aver avuto il divisamento d'acconciar le somme parziali su questa somma totale?* È questa pure una riflessione che mi si oppose; si pretese anche che ogni mia obbiezione supponga nel testo questa somma totale; e che non esistendo questa somma nel testo, cade all'intutto ogni mia obbiezione. So benissimo che questa somma non esiste nel testo sacro, e non ho mai supposto che vi esistesse; ma posciachè si è creduto di potermi imputare questa falsa supposizione, riprendiamo la obbiezione da più alto principio. Io dico adunque ai difensori del testo samaritano: Voi pretendete che essendo questo testo originale la presunzione stia in suo favore. Ma questo è appunto ciò che io nego: il testo samaritano non è il manoscritto autografo scritto di propria mano da Mosè; non è anch'esso che una copia del testo originale così come il testo ebraico; ed il copista samaritano non ha diritto di preferenza sull'ebraico, se non in quanto sia trovato più fedele. La quistione adunque consiste nel sapere chi abbia conservato maggior fedeltà. Posto ciò, io dico: Se il calcolo del samaritano è vero, il calcolo dell'ebraico è falso; ma

chiariteci di questa falsità: le prove vi mancano: io ripiglio adunque e dico: Se il calcolo dell'ebraico è vero, il calcolo del samaritano è falso; e provo che in fatto esso è falso. E come ciò? Lo ripeto: La prova che il samaritano ha cangiato le somme della prima colonna si è che in conseguenza egli ha cangiato le somme delle due altre. Il samaritano, detraendo i tre centenari che il testo ebraico ci ha conservati, ha ben compreso che anticipava di trecento anni il diluvio; nè ebbe d'uopo d'aver sott' occhio una somma totale per veder ciò; è evidente che togliendo trecent' anni sulle generazioni che precedettero il diluvio, si anticipa di tre secoli questa grande catastrofe. Da ciò il samaritano comprende agevolmente che in un tempo in cui i patriarchi vivevano otto o novecento anni, potrebbe ben accadere che anticipando così di trecent' anni il diluvio, alcuno di questi patriarchi sarebbe ad esso sopravvissuto. Quindi fa egli stesso il calcolo delle somme parziali che conducono infino al diluvio: non ne trova la somma totale nel testo; nè io ho supposto che essa vi fosse: egli stesso fa questo calcolo per chiarire il sospetto naturalissimo che ha concepito. Vede egli che in fatto, secondo il suo calcolo, Jared, Mathusala e Lamech debbono sopravvivere al diluvio, se egli non abbrevia la durata della loro vita; ed in conseguenza egli la accorcia. Ecco ciò che ho detto fin dal principio dell' obbiezione; io non ho mai supposto altro di questo in fuori; e siccome tutto ciò che mi si è opposto non ha potuto distruggere il già detto, io credo che la mia obbiezione conservi tutta la sua forza. Spero che il lettore mi perdonerà la lunghezza di questa discussione: ho dovuto rispondere alle obbiezioni che mi vennero fatte; era questo il solo mezzo di prevenir quelle che si potrebbero fare. Passiamo ora ad un altro argomento.

Sugli anni che i Settanta danno a Mathusala.

I dispareri di cui abbiamo parlato non sono i soli; vi sono due o tre altre differenze che meritano una particolare attenzione. Il testo greco dei Settanta varia sull' età di Mathusala allorquando egli generò Lamech, e sul numero degli anni che trascorsero da quest' epoca infino alla morte di quel patriarca. Alcuni esemplari su questi due punti sono conformi all' ebraico. Gli altri non danno a Mathusala che 167 *anni* allorchè egli generò

Lamech, e per conseguenza lo fanno vivere 802 *anni* dopo; giacchè questi stessi concordano cogli altri nel dargli i 969 *anni* di vita che l'ebraico gli dà. Ora questi 969 *anni* che si trovano egualmente nel greco e nell' ebraico confermano i 187 dell' ebraico; giacchè se Mathusala non aveva che 167 *anni* allorquando generò Lamech, il diluvio si troverebbe anticipato di venti anni; non vi sarebbero più che 949 *anni* dopo la nascita di Mathusala fino al diluvio; onde essendo Mathusala vissuto 969 *anni*, avrebbe sopravvissuto di venti anni al diluvio; il che non è possibile, perchè non v'ebbero allora di salvi che quelli i quali erano nell' arca; ed egli non si trovava in questo numero. Non avendo adunque Mathusala potuto sopravvivere al diluvio, bisogna necessariamente conservargli i venti anni che alcuni esemplari dei Settanta gli tolgono al tempo in cui egli generò Lamech; e per conseguenza bisogna attenersi al numero degli anni che gli altri esemplari gli danno dopo il nascimento di Lamech. In una parola, essendo concordi tutti gli esemplari pei 969 *anni* della vita intera di Mathusala, essi giustificano il testo ebraico che gli dà 187 *anni* quand'egli generò Lamech, e 782 dopo.

Sugli anni che i Settanta danno a Lamech.

Gli esemplari del greco dei Settanta variano anche sugli anni di Lamech. Essi concordano nel dargli 188 *anni* invece di 182 che l'ebraico gli dà quando egli generò Noè; allora il diluvio sarebbe accaduto sei anni dopo; e solo vi sarebbe lo sconcio di trovare un intervallo di sei anni tra la morte di Mathusala ed il diluvio, che, come si vedrà bentosto, sembra aver dovuto seguire immediatamente la morte di Mathusala. Ma gli stessi esemplari variano poscia sull' intervallo che trascorse dalla nascita di Noè fino alla morte di Lamech, e sulla durata intera della vita di Lamech. Il testo ebraico dice che Lamech avendo 182 *anni* allorquando generò Noè, visse dappoi 595 anni e morì in età di 777 *anni*. Gli esemplari greci, dandogli 188 *anni* prima della nascita di Noè, variano sui due altri numeri degli anni: gli uni non gli danno dopo la nascita di Noè che 565 *anni* di vita, onde per conseguenza riducono la intera durata della sua vita a 753 *anni*; gli altri non gli danno dopo la nascita di Noè che 535 *anni*, e conseguentemente non gli assegnano per la intera du-

rata della vita che 723 anni. Questi due numeri 723 e 753 si scostano troppo visibilmente dai 777 notati nell'ebraico: è evidente che l'abbaglio viene dall'ambiguità di queste tre lezioni 595, 565, 555. Ma la correzione meditata eseguita in due riprese nel greco dei Settanta per porvi 723 o 753, secondo che si lesse 565 o 555, prova che la lezione primitiva è quella dell'ebraico 182 e 595, che danno 777.

Così per riguardo a questi dieci patriarchi il testo ebraico trovasi pienamente giustificato dagli esemplari stessi che se ne allontanano, cioè dalle correzioni meditate che si fecero negli esemplari greci o samaritani in conseguenza delle alterazioni che vi si sono introdotte.

Sulla morte di Mathusala. Ho detto che *il diluvio sembra aver dovuto seguire immediatamente la morte di Mathusala;* perchè Mathusala, essendo figliuolo del profeta Henoch, il quale aveva annunciato il giudizio che Dio doveva esercitare contro gli empii, si trova che il nome di *Mathusala* era in certa qual guisa profetico, e sembrava annunciare l'epoca istessa di questo grande avvenimento, giacchè questo nome in ebraico è composto di due parole מת ושלח, che significano letteralmente, *Mors et immissio;* il che, relativamente a ciò che avvenne, può significare *Mors et inundatio,* cioè la *morte* di quest'uomo sarà conseguitata dall'*inondazione* che dee coprire tutta la superficie della terra. Ciò fu pienamente giustificato dall'evento, giacchè, come si è veduto, la morte di Mathusala dovette accadere nell'anno stesso in cui cominciò il diluvio.

Sulla durata della prima età. Per aver la intera durata di questa prima età comunemente si aggiungono gli anni della prima colonna di queste tre tavole; vi si aggiungono i 100 anni che trascorsero dalla nascita dei tre figliuoli di Noè fino al diluvio; e se ne conchiude che la durata di questa prima età fu di 1656 anni secondo l'ebraico e secondo la Volgata; 1307 secondo il samaritano; 2242 secondo i Settanta. Ma in questo calcolo v'ha verisimilmente un abbaglio di alcuni anni, perchè tutti questi anni vi sono supposti interi, mentre secondo la verisimiglianza molti non lo erano; per cui avviene che si contano doppii gli anni che concorrono al termine di ogni generazione. Un esempio lo chiarirà: Mosè dice che Adamo aveva 130

anni allorquando generò Seth, e che Seth ne aveva 105 quando generò Enos. Si uniscano le due somme, che producono 235; e si conchiude che Enos nacque l' anno del mondo 235. Ma Adamo poteva non averne ancora 130 compiuti e passati quando generò Seth; il primo anno di Seth ha potuto concorrere col 130 di Adamo; allora Seth sarà entrato nel suo 105.° fin dall' anno 234 del mondo, e si può riferire a quest' anno la nascita di Enos. Lo stesso può aver luogo per la maggior parte delle altre generazioni, in guisa che i 1656 anni che danno le somme dell' ebraico riunite possono ridursi incirca ai 1650 anni; e ciò sarà chiarito dalla seguente tavola.

§. III. CONSEGUENZE CHE RISULTANO DAL CALCOLO DEL TESTO EBRAICO PRECEDENTEMENTE GIUSTIFICATO.

Le conseguenze che si possono dedurre dal calcolo che presenta il testo ebraico giustificato contro le alterazioni dei copisti greci o samaritani, vengono ad essere riunite nella tavola seguente.

Anni dopo la creaz.	TAVOLA CRONOLOGICA *della prima età, secondo il testo ebraico.*	Anni av. l'era crist.
1	Creazione dell' universo e del primo uomo. — Gen. I. e II.	4156
130	Adamo genera Seth. — Gen. V. 3.	4027
234	Seth genera Enos. — Gen. V. 6.	3923
323	Enos genera Cainan. — Gen. V. 9.	3834
392	Cainan genera Malaleel. — Gen. V. 12.	3765
456	Malaleel genera Jared. — Gen. V. 15.	3701
617	Jared genera Henoch. — Gen. V. 18.	3540
682	Henoch genera Mathusala. — Gen. V. 21.	3475
869	Mathusala genera Lamech. — Gen. V. 25.	3288
930	Adamo muore. — Gen. V. 5	3227
982	Henoch è rapito dalla terra. — Gen. V. 24.	3175
1041	Seth muore. — Gen. V. 8.	3116
1051	Lamech genera Noè. — Gen. V. 28.	3107
1138	Enos muore. — Gen. V. 11.	3019
1232	Cainan muore. — Gen. V. 14.	2925
1286	Malaleel muore. — Gen. V. 17.	2871
1417	Jared muore. — Gen. V. 20.	2740
1551	Noè genera Sem, Cham e Japheth. — Gen. V. 31.	2606
1646	Lamech muore. — Gen. V. 31.	2511
1650	Mathusala muore. — Gen. V. 27.	2507
	Il diluvio comincia nel 17.° giorno del secondo mese. — Gen. VII. 11.	

Da ciò consegue che *Lamech* e *Mathusala* han veduto Adamo e tutti gli altri patriarchi discesi da lui, e che Noè istesso, il quale non ha veduto nè Henoch nè Seth, ha almeno visto *Enos* e gli altri. In tal guisa Mathusala e Lamech hanno raccolto le tradizioni dall' origine del mondo in poi, e le hanno tramandate a Noè padre del nuovo mondo, che aveva veduto il nipote del primo uomo.

La seconda età sarà molto meno estesa, e ciò nullameno esigerà maggiori discussioni perchè ha sofferto di più dalla parte dei copisti.

II. PARTE.

Cronologia della seconda età.

I patriarchi della seconda età sono in numero di nove giusta la Volgata, l' ebraico ed il samaritano; o di dieci secondo i Settanta, confermati dall' evangelista s. Luca.

È lo stesso numero della prima età, ma l' intervallo è minore nelle tre cronologie, e principalmente nell' ebraico e nella Volgata, perchè le generazioni quivi si seguono più d' appresso.

L' ebraico, i Settanta e la Volgata notano: 1.° a quale età i patriarchi hanno generato; 2.° quanto tempo essi vissero dappoi; dal che riesce facile il cavar conclusioni; 3.° quale fosse la intera durata della loro vita; e questo vien notato solamente dal samaritano. Le tre colonne delle tre tavole seguenti esprimono questi tre punti.

§. I. QUADRO DELLE TRE CRONOLOGIE.

I. Cronologia del testo ebraico e della nostra Volgata.

	Generò a	Visse dappoi	Sua vita intera.
1. Sem	100 anni	500 anni	600 anni
2. Arphaxad	35	volg. 303 ebr. 403	volg. 338 ebr. 438
3. Sale	30	403	433
4. Heber	34	430	464
5. Phaleg.	30	209	239
6. Rehu	32	207	239
7. Sarug	30	200	230
8. Nachor	29	119	148
9. Thare	70	....	102

II. Cronologia del testo samaritano.

	Generò a		Visse dappoi		Sua vita intera.	
1. Sem	100	anni.	500	anni.	600	anni.
2. Arphaxad.	135		303		438	
3. Sale	130		303		433	
4. Heber	134		270		404	
5. Phaleg.	130		109		239	
6. Rehu	132		107		239	
7. Sarug	130		100		230	
8. Nachor	79		69		148	
9. Thare	70		...		145	

III. Cronologia della versione dei Settanta.

1. Sem	100	anni.	500	anni.	600	anni.
2. Arphaxad	135		400		535	
3. Cainan	130		330		460	
4. Sale	130		330		460	
5. Heber	134		270		404	
6. Phaleg	130		209		339	
7. Rehu	132		207		339	
8. Sarug	130		200		330	
9. Nachor	179		125		304	
10. Thare	70		...		205	

IV. Spiegazione di queste tre tavole.

La prima di queste tre tavole dimostra che si legge così nell' ebraico come nella Volgata, che avendo *Sem* vissuto *cent' anni* generò Arphaxad, e che dopo aver generato Arphaxad egli visse ancora *cinquecento anni;* da cui risulta che tutto il tempo della sua vita fu di *seicento anni*. Nello stesso modo l' ebraico e la Volgata dicono che *Arphaxad* avendo vissuto *trentacinque anni* generò Sale; ma l' ebraico aggiunge che egli visse dappoi *quattrocentotre anni;* mentre la Volgata non gli dà che *trecentotre anni*. In tutto il resto l' ebraico e la Volgata sono pienamente concordi. Finalmente il testo sacro non dice quanto Thare vivesse dopo aver generato Abramo; ma l' ebraico e la Volgata dicono solamente che egli aveva *settant' anni* allorquando generò *Abramo, Nachor* ed *Aran*, e che morì in età di *dugentocinque anni*.

La seconda tavola dimostra che secondo il testo samaritano *Arphaxad* aveva *centotrentacinque anni* quando generò Sale; che dopo averlo generato non visse che *trecentotre anni;* d' onde il testo samaritano conchiude che la durata della sua vita fu di *quattrocentotrentott' anni;*

quest'è il risultamento anche dell'ebraico, quantunque con diverso calcolo. Alla fine il samaritano dà come l'ebraico *settant' anni* a Thare quando egli generò Abramo; ma non gli dà che *centoquarantacinque anni* quando morì.

La terza tavola dimostra che, giusta i Settanta, *Arphaxad* generò, non Sale, ma *Cainan* padre di Sale; che allora egli aveva *centotrentacinque anni*, che poscia egli visse *quattrocento anni* secondo la lezione volgare, o *quattrocentotrenta* secondo altri esemplari, o *trecentotrenta* secondo altri; ma questa versione non aggiunge quale fosse la intera durata della sua vita. Finalmente il greco dei Settanta è conforme all'ebraico per dare a Thare *settant' anni* quando egli generò Abramo, e *dugentocinque* quando morì.

§. II. DISCUSSIONE DELLE PRINCIPALI DIFFERENZE.

Osservazioni sul totale degli anni di ciascun patriarca conservato nel samaritano.

La prima differenza, e forse la più importante per le conseguenze che ne risultano, si è che il samaritano nota in questa seconda età, così come nella prima, *la durata totale della vita dei patriarchi*. L'ebraico ed i Settanta danno questo totale per la prima età; il samaritano solo lo dà per la seconda: è forse ciò un suo ritrovato? è forse una parte del testo primitivo? La cura che il samaritano si prende di conservar sempre questo totale conforme a quello che risulta dall'ebraico, fino a cangiare anche le somme parziali per conservare il totale, come i Settanta adoperano nella prima età; una siffatta cura prova che questo totale non venne immaginato dal samaritano, ma che il samaritano trovollo nel testo primitivo, come i Settanta vi trovavano nella prima età quel totale che noi vi troviamo ancora. I Settanta non trovando questo totale nella seconda età, non si curarono di cangiar le somme parziali della seconda età come avevano cangiate quelle della prima; invece che il samaritano cangia le somme parziali della seconda per conservarne il totale, come i Settanta adoperarono per la prima età. Quest'alterazione, evidentemente concertata, è una testimonianza contraria ai Settanta nella prima età, ed al samaritano nella seconda; essa convince egualmente e questo e gli altri d'aver alterato il testo primitivo, affettando anche di volerlo con-

servare. Questo totale, conservato dai Settanta nella prima età e dal samaritano nella seconda, appartiene dunque al testo primitivo così nella seconda età come nella prima; e siccome serve anche a scoprire le alterazioni che i Settanta fecero alle somme parziali nella prima età, così serve a riconoscere le alterazioni che il samaritano ha fatte alle somme parziali nella seconda; o piuttosto la conformità del totale notato nel samaritano con quello che risulta dall' ebraico, giova a discernere da qual parte il testo ha potuto essere alterato; giacchè l' ebraico istesso sembra avere sofferta qualche alterazione almeno nelle due prime generazioni.

Sui cento anni che il samaritano aggiunge ad Arphaxad.

In fatto l' ebraico dà ad *Arphaxad* trentacinque anni prima che generasse, e quattrocentotre dopo; il che ci lascia conchiudere pel totale di quattrocentotrentotto. Da una parte e dall' altra è lo stesso totale; ma la Volgata non dando ad Arphaxad che trecentotre anni dopo che egli ebbe generato, sembra mostrare che al tempo di s. Girolamo si leggeva nell' ebraico istesso il numero di trecentotre così come nel samaritano. Da quattrocentotrentotto si tolga trecentotre, resta centotrentacinque, che pur sembra dover essere la lezione primitiva per l' età di Arphaxad allorquando egli generò il figliuolo che si trova qui notato. D' altronde l' intervallo che l' ebraico dà tra il diluvio e la nascita di Phaleg, epoca della divisione dei popoli, trovandosi ridotto a circa cento anni, sembra essere troppo breve per la formazione delle popolazioni: onde è verisimile che l' ebraico abbia perduto nelle sue prime generazioni alcuni dei centenari che il samaritano vi dà, e che Arphaxad potesse avere centotrentacinque anni quando generò il figliuolo qui nominato.

Sul Cainan che i Settanta pongono tra Arphaxad e Sale.

Ma quale fu questo figliuolo? Secondo l' ebraico ed il samaritano fu Sale; secondo i Settanta fu *Cainan* padre di Sale. S. Luca nella genealogia di Gesù Cristo conferma la lezione dei Settanta, ponendo al par di essi questo Cainan tra Arphaxad e Sale. I difensori dell' ebraico e del samaritano pretendono che sia un abbaglio nei Settanta ed in s. Luca. Ma nei Settanta non si tratta del solo nome di *Cainan*, come in s. Luca; si tratta di quattro versetti nei quali questo Cainan è nominato quattro volte; giacchè ecco ciò che vi si legge:

Arphaxad visse centotrentacinque anni, e generò Cainan;
E posciachè Arphaxad ebbe generato Cainan, egli visse ancora quattrocento anni, e generò figliuoli e figliuole.
Cainan visse centotrent' anni e generò Sale.
E dopo che Cainan ebbe generato Sale, visse ancora trecentotrent' anni, e generò figliuoli e figliuole.

Come mai si sarebbe immaginato di por tutto ciò nel testo di Mosè, se non vi fosse stato? Non è molto più verisimile che un amanuense distratto, ommettendo qui alcune linee, passasse da Arphaxad a Sale scrivendo: *Arphaxad visse centotrentacinque anni, e generò Sale?*

Questa è precisamente la lezione del samaritano. È vero che in questo caso il copista, continuando a scrivere, avrà dovuto scrivere conformemente al suo testo:

E dopo che Cainan ebbe generato Sale, ecc.

Ma questo copista, o piuttosto qualche altro dopo lui, veggendo che il nome di Cainan diventava qui straniero, gli avrà sostituito il nome presentatogli dalla nuova lezione del versetto precedente, il nome di *Arphaxad*, da cui questa nuova lezione faceva nascere Sale. Egli avrà dunque scritto:

E dopo che Arphaxad ebbe generato Sale, ecc.

Se si volesse porre qualche attenzione al modo con cui si formano gli errori nella stampa, si conoscerebbe che la conghiettura che noi proponiamo qui si trova appoggiata da una moltitudine di esempi simili che la rendono probabilissima.

Il dotto autore dei *Nuovi schiarimenti sul Pentateuco samaritano*, persuaso che questo Cainan non appartiene al primitivo testo, perchè non si trova nel samaritano, immagina che questo Cainan non si sia qui introdotto che per *l' abbaglio di un copista il quale ha trascritto due volte l' articolo di Sale;* giacchè, dice egli, è degno di osservazione che le somme parziali di Cainan sono le stesse di quelle di Sale, e per conseguenza daranno lo stesso totale. Un altro copista in appresso, invece di scorgere qui una ripetizione del versetto, si sarà immaginato che questo non fosse altro che un errore di nome; e trattandosi del pronipote di Noè, gli avrà dato il nome di *Cainan,* che era il pronipote di Adamo. Ma quest' ipotesi di *ripetizione* è forse più probabile di quella di una semplice *ommissione?* La ripetizione dell' articolo di Sale non avrebbe prodotto l' effetto di cui qui si tratta; essa avrebbe

raddoppiato il nome di Heber figliuolo di Sale, e lo avrebbe fatto nascere due volte; ma non avrebbe introdotto un Cainan tra Arphaxad e Sale. Supplico il lettore di farne da sè un saggio colla penna alla mano, e di veder da se medesimo ciò che gli riuscirà più facile, o di ripetere Sale in guisa che faccia intervenire un *Cainan* innanzi Sale, o di ommettere semplicemente questo *Cainan* tra Arphaxad e Sale.

Sugli anni di Cainan.

Essendo qui la ommissione molto più facile della ripetizione, è molto più probabile che questo Cainan appartenga al testo primitivo; allora ne risulta non solo una generazione di più nella cronologia della seconda età, ma una generazione che, secondo i Settanta, apporta con seco centotrent' anni, posciachè, secondo la lor lezione, Cainan aveva quest' età allorquando generò Sale. Se Arphaxad aveva 135 anni allorquando generò Cainan, questi poteva ben avere 130 anni allorquando generò Sale; ed ecco 230 anni aggiunti alla cronologia della seconda età, cioè i 100 anni che il samaritano, al pari dei Settanta, aggiunge all'età di Arphaxad, ed i 130 che i Settanta danno a Cainan. Questi 230 anni di più dan luogo al formarsi di quelle popolazioni che si sparsero sulla terra al tempo di Phaleg.

Prima di lasciar questo punto bisogna qui osservare le conseguenze che ne risultano per la durata della vita di Arphaxad; giacchè supponendo l'abbaglio che ha fatto ommettere questo Cainan, ne risulterà che i 303 anni che l'ebraico attribuisce ad Arphaxad allorquando egli ebbe generato Sale, appartengono a Cainan padre di Sale, e rispondono così ai 330 che i Settanta gli danno. Ma in questi 303 è facile il riconoscere il vestigio dei 330, perchè nell'ebraico la differenza da 3 a 30 non è che dal singolare al plurale; cioè in ebraico il singolare שלש, *scalosci*, *tre*, dà nel plurale שלשים, *sceloscim*, *trenta*, in guisa che è facile di prendere l'uno per l'altro. Si possono dunque conservar qui le somme date dai Settanta ad Arphaxad, 135 anni prima che egli generasse Cainan, 400 dopo, che dà il totale di 535; ed a Cainan 130 prima che egli generasse Sale, 330 anni dopo, ed in totale 460. Ne risulta anche una progressione di gradi proporzionata nello spazio della vita di questi patriarchi: Sem visse 600 anni; Arphaxad 535; Cainan 460, Sale 433, come noi siamo per dimostrare.

Sugli anni di Sale.

In fatto l' ebraico dà a Sale 30 anni allorquando egli generò Heber, e 403 dopo; ne risulterà un totale di 433 anni. Il samaritano, che gli dà 130 anni avanti, non gliene dà che 303 dopo, per avere un totale di 433 come nell' ebraico. Qui esso fa precisamente ciò che i Settanta hanno fatto nella prima età; il centenario che egli aggiunge prima, lo sottrae dopo per conservare il totale del testo primitivo, e con questa alterazione artificiosamente disposta fa testimonianza contro se medesimo, e prova che egli ha cangiato il testo, volendolo conservare. L' accordo dell' ebraico e del samaritano pel totale 433 prova che esso è il totale del testo primitivo; l'alterazione delle somme parziali nel samaritano ci discopre che per aver quelle del testo primitivo bisogna che il centenario dal samaritano posto avanti si ristabilisca dopo; e che in tal guisa 30 avanti e 403 dopo sono la lezione del testo primitivo e quella stessa dell'ebraico. La continuazione confermerà l'accusa che noi formiamo qui contro il testo samaritano.

Sugli anni di Heber.

L' ebraico dà ad Heber 34 anni prima che generasse Phaleg, e 430 dopo; ciò che produce in totale 464. Il samaritano è qui assai diverso, e mette 134 anni avanti, 270 dopo, ed in totale 404. V' ha senza alcun dubbio una gran differenza tra 270 e 430; e d' onde viene? Non sarà difficile lo scoprirlo. Da 464 a 404 la differenza non è che di un 6; in vece di scrivere 464, un copista distratto non iscrive che 404: da 404 togliete 34, resta 370; e questa in fatto è la lezione di alcuni esemplari dei Settanta. Ma il samaritano ne sottrae un centenario per porlo avanti: mette dunque a prima giunta 134; ora da 404 togliete 134 resterà 270, che è la lezione del samaritano: questa lezione non è dunque fondata che sull' abbaglio di un copista che ha posto 404 invece di 464. Volendo conservare una falsa lezione, egli ha dato un secondo colpo al testo primitivo; ha convertito 430 in 270 per conservare il totale 404. Ristabiliamo 430 che reclama in favore di 464; e da 464 deducendo 430, resterà 34: tali saranno dunque le tre somme del testo primitivo, e sono quelle dell' ebraico.

Sugli anni di Phaleg.

L' ebraico dà a Phaleg 30 anni prima che generasse Rehu, e 209 dopo; ciò che produce in totale 239. Il samaritano, che mette 130 anni avanti, non ne mette che

109 dopo, per avere in totale 239; egli conserva il totale cangiando le somme parziali; ed altera il testo primitivo che l' ebraico conserva.

Sugli anni di Rehu.

L' ebraico dà a Rehu 32 anni prima che generasse Sarug, e 207 dopo; ciò che produce ancora in totale 239. Il samaritano, che mette 132 anni avanti, non mette che 107 dopo, per avere un totale di 239. Egli cangia pure le somme parziali, conservando il totale; e questo prova che egli cangia il testo primitivo.

Sugli anni di Sarug.

L' ebraico dà a Sarug 30 anni prima che generasse Nachor, e 200 dopo; il che produce in totale 230. Il samaritano, che mette 130 anni prima, non ne mette che 100 dopo, per avere un totale di 230. Si ha sempre lo stesso totale, ma cangiando le somme parziali: è dunque ancora il samaritano che altera il testo affettando di conservarlo. Se le prove precedenti non bastano, eccone una novella che le confermerà.

Sugli anni di Nachor.

L' ebraico dà a Nachor 29 anni prima che generasse Thare, e 119 dopo; il che produce in totale 148. Il samaritano mette 79 anni avanti, 69 dopo, ed in totale 148. Ecco ancora lo stesso totale; ma tra 69 e 119 non v'ha alcuna somiglianza, onde è visibile che il samaritano, aggiungendo 50 alla prima somma, ha espressamente cangiato la seconda per conservare lo stesso totale. È vero che i Settanta hanno anch' essi letto 79; questo prova solamente che gli esemplari ebraici hanno variato sulla prima somma; ma i Settanta, che non avevano interesse di conservare un totale che il loro testo non dava, non impresero a cangiare la seconda somma; se essa ha sofferto presso di loro qualche alterazione, almeno vi si riconoscono facilmente le vestigia. Si legge in essi per la seconda somma 125 o 129; nel 125 si riconoscono le vestigia del 129, e nel 129 le vestigia del 119; giacchè anche qui nell' ebraico la differenza non è che dal singolare al plurale, cioè che in ebraico il singolare עשר, *heser, dieci*, dà nel plurale עשרים, *hesrim, venti*. In tal guisa si trova nel samaritano la lezione primitiva della terza somma 148; e si scoprono nei Settanta le vestigia della lezione primitiva della seconda somma 119. Ora da 148 togliete 119, resterà 29, che sarà adunque la lezione primitiva della prima somma, ed è quella che l' ebraico conserva.

Sugli anni di Thare.

Finalmente i tre testi danno a Thare 70 anni allorquando egli generò Abramo, e dicono che Abramo aveva 75 anni quando suo padre morì: ne risulta che Thare non visse che 145 anni; ed è precisamente la lezione del samaritano. L'ebraico ed i Settanta gli danno 205 anni, ma questo totale si trova contraddetto dalle somme parziali. Per conciliar questo si pretese che Abramo non fosse il primogenito; e che quando Mosè dice che *Thare in età di 70 anni generò Abramo, Nachor ed Aran*, questo non nota nè punto nè poco l'epoca del nascimento di Abramo, ma quella di Aran; che questi doveva essere il primogenito di Nachor, che sposò Melcha, figliuola d'Aran; che Aran e Nachor dovevano essere i primogeniti di Abramo, il quale, non avendo che 75 anni quando suo padre ne aveva 205, doveva essere nato nel 130.° anno di suo padre. È questo il sentimento dell'Usserio; ma l'autore dei *Nuovi schiarimenti sul Pentateuco samaritano* ed il dotto p. Houbigant hanno con moltissimo senno osservato che in un capo nel quale Mosè è veramente occupato della cura di notar le epoche, è fuori di ogni verisimiglianza che egli abbia preteso di notar quella della nascita di Aran che non è di alcun momento per la cronologia, e che l'abbia notata in quella maniera equivoca, che dà luogo a credere che l'epoca da esso lui fissata sia quella dei natali di Abramo, posciachè quando dice che *Thare in età di 70 anni generò Abramo, Nachor ed Aran*, non v'ha alcuno il quale non creda che con ciò egli fissi l'epoca del nascimento di Abramo. Questi due critici giudiziosi osservano ancora benissimo, che se Thare avesse avuto 130 anni allorquando generò Abramo, Abramo non avrebbe avuto luogo di stupirsi di diventar padre all'età di cento anni: e non avrebbe detto: Credi tu che un uomo di cent'anni possa divenir padre? *Putas-ne centenario nascetur filius* (1)? Finalmente il dotto padre Houbigant osserva molto giudiziosamente con Samuele Bochart che la differenza di queste due lezioni 145 e 205 viene, come sembra verisimile, dall'equivoco delle lettere numeriche ebraiche, potendosi agevolmente queste tre lettere קמה, che danno 145, confondere con queste קקה, che ne danno 205. Di queste due lezioni l'ultima

(1) *Gen.* XVII. 17.

contraddice le somme parziali, e le rende inconciliabili; la prima concorda colle somme parziali, e toglie ogni difficoltà: è dunque quella del testo primitivo conservata nel samaritano. In tal guisa noi sappiamo rendere giustizia al testo samaritano, allorquando la lezione da lui presentata porta il carattere del testo primitivo.

La giudiziosa riflessione dei nostri due valenti critici sullo stupore di Abramo ci autorizza ben anco a non ammettere tutti quei centenari che il samaritano aggiunge all' età dei patriarchi prima della loro generazione; giacchè se tutti gli antenati di Abramo dopo il diluvio avessero generato in età di 130 anni, secondo che lo suppone il samaritano, come mai Abramo si sarebbe stupito di divenir padre in età di cent' anni? Là dove se, giusta l' ebraico testo, la maggior parte di essi avessero generato dall' età di 30 anni, Abramo si sarebbe ragionevolmente stupito di diventar padre in età di 100 anni.

Sopra l'utilità che si ritrae dai tre testi.

In questa guisa i tre testi si danno qui un vicendevole soccorso. Il samaritano ci restituisce le somme totali che mancano nell' ebraico e nei Settanta; i Settanta ci rendono un Cainan che manca nel samaritano e nell' ebraico; l' ebraico ci conserva le somme parziali, che sono alterate dai Settanta e dal samaritano.

Per aver la durata intera di questa seconda età bisogna cominciare a sopprimere i 100 anni di Sem, che appartengono alla prima età, posciachè Sem aveva cento anni quando avvenne il diluvio. Si aggiungono in appresso, come nella prima età, le somme della prima colonna di queste tre tavole, e dappoi: 1.° uno o due anni tra il diluvio ed Arphaxad, che nacque due anni dopo il diluvio, o nel secondo anno dopo il principio del diluvio; 2.° i 75 anni che scorsero dalla nascita di Abramo fino alla sua vocazione; e se ne conchiude che la durata della seconda età fu di 367 anni secondo l' ebraico (1), 1017 secondo il samaritano, 1247 secondo i Settanta. Ma, 1.° se si aggiungono all' ebraico i 100 anni che il samaritano dà di più ad Arphaxad, ed i 130 che i Settanta attribuiscono a Cainan, ne risulteranno 230 anni da aggiungere ai 367 dell' ebraico: l' intervallo della se-

(1) L' Userio conta 427 anni, perchè dà 60 anni di più a Thare allorquando egli generò Abramo.

conda età, secondo l'ebraico così corretto, sarebbe adunque di 597 anni; 2.° nel calcolo della prima età noi abbiamo fatto osservare che aggiungendo in questa guisa tutti questi anni come se fossero interi, si corre pericolo di contar doppii gli anni che concorrono. Da ciò noi abbiamo conchiuso che i 1656 anni prima del diluvio possono ridursi a 1650; e così pure i 597 anni dopo il diluvio possono ridursi a 590, fors'anche a 587, in guisa che l'intervallo dalla creazione fino alla vocazione di Abramo potrebbe ridursi a 2237; laonde la vocazione di Abramo cadrebbe nell'anno del mondo 2237 dopo la creazione, e concorrerebbe coll'anno 1920 prima dell'era cristiana volgare: il che siamo per dimostrare nella tavola seguente (1).

§. III. CONSEGUENZE CHE RISULTANO DAL CALCOLO DEL TESTO EBRAICO, CORRETTO DAL SAMARITANO E DAI SETTANTA.

Le conseguenze che risultano dal calcolo dato dal testo ebraico, corretto in tal guisa dal samaritano e dalla versione dei Settanta, saranno unite nella tavola seguente.

Anni dopo la creaz.	TAVOLA CRONOLOGICA *della seconda età, giusta il testo ebraico corretto dal Samaritano e dai Settanta.*	Anni av. l'era crist.
1650	Il diluvio comincia nel 17.° giorno del secondo mese. — Gen. VII. 11..	2507
1651	Il primo giorno del primo mese, essendosi ritirate le acque, la terra era asciutta. — Genesi VIII. 13.	2506
	Sem genera Arphaxad. — Gen. XI. 10.	
1785	Arphaxad genera Cainan. — Gen. XI. 12. *i Settanta*	2372
1914	Cainan genera Sale. — Gen. XI. 12. *i Settanta* . .	2243
1943	Sale genera Heber. — Gen. XI. 14..	2214
1976	Heber genera Phaleg. — Gen. XI. 16..	2181
2000	Morte di Noè. — Gen. IX. 28. 29	2157
2005	Phaleg genera Rehn. — Gen. XI. 18	2152
2036	Rehn genera Sarug. — Gen. XI. 20.	2121
2065	Sarug genera Nachor. — Gen. XI. 22..	2092
2093	Nachor genera Thare. — Gen. XI. 24..	2064
2151	Sem muore. — Gen. XI. 11.	2006
2162	Thare genera Abramo, Nachor ed Aran. — Gen XI. 26.	1995
2185	Arphaxad muore. — Gen. XI. 13.	1972
2212	Morte di Nachor, padre di Thare. — Gen. XI. 25.	1945
2214	Morte di Phaleg. — Gen XI. 119.	1943
2237	Vocazione d'Abramo. — Gen. XII. 1 e segg. . .	1920

(1) * Dalla disamina dell'autore di questa dissertazione sul testo samaritano rileverà facilmente il leggitore che il calcolo del samaritano è per una gran parte appoggiato a quello dei Settanta.

Anni dopo la creaz.	*Nella terza età.*	Anni av. l'era crist.
2237	Morte di Thare. — Gen. XI. 32	1920
2243	Morte di Rheu. — Gen. XI. 21.	1914
2244	Morte di Cainan. — Gen. XI. 12. i *Settanta* . . .	1913
2265	Morte di Sarug. — Gen. XI. 23	1892
2346	Morte di Sale. — Gen. XI. 15.	1811
2406	Morte di Heber. — Gen. XI. 17	1751

Da ciò consegue che *i popoli* i quali si separarono al tempo di Phaleg avevano veduto *Noè*; che *Thare* padre di Abramo aveva veduto *Sem*, e che *Abramo* aveva veduto *Arphaxad* e gli altri discendenti di Sem; ed allorquando Abramo uscì dalla Caldea con Thare suo padre, vi lasciò Sarug suo bisavolo con Rehu, Heber, Sale e Cainan che tutti sopravvissero alla sua vocazione. In questo senso Dio gli diceva: « Esci dalla tua famiglia e » dalla casa di tuo padre ». *Egredere de cognatione tua* (o più letteralmente secondo l' ebraico, *de nativitate tua*(1)), *et de domo patris tui*.

Se dopo ciò si trova che i Babilonesi, gli Egizii od i Chinesi abbiano date che sembrano rimontare al dispra di Phaleg, oltre che la maggior parte di queste date sono assai incerte, bisogna anche osservare che le popolazioni che formarono questi imperi hanno necessariamente sussistito prima della loro separazione, e così non ci sarebbe maraviglia che avessero date anteriori a questo grande avvenimento.

(1) La parola מולדת del testo significa 1.° la famiglia da cui si è uscito; 2.° il luogo ove si è nato; 3.° la linea. (DRACH).

DISSERTAZIONE

SOPRA MELCHISEDECH [*]

Varietà delle opinioni sulla persona di Melchisedech.

I caratteri che s. Paolo nell' Epistola agli Ebrei[1] dà a Melchisedech sono così singolari e così sublimi, e sembrano fra essi così opposti e così difficili ad unirsi, che l' apostolo stesso riconosce la difficoltà di trattare di questa materia[2], quantunque parlasse a Giudei istruiti nelle Scritture ed avvezzi alle spiegazioni figurate dei dottori della sinagoga: *Grandi cose abbiam da dire sopra di Melchisedech, e difficili a spiegarsi.* S. Girolamo[3], colpito da queste parole di s. Paolo, non s' impegna a trattar quest' argomento se non costretto dalle preghiere di uno de' suoi amici; egli si spaventa alla vista della grandezza e della difficoltà dell' impresa. Altri critici[4], dopo aver ben esaminato tutto ciò che si dice su questo subbietto, riconoscono che non siamo in nessun modo venuti a capo di dissipare tutte le tenebre che lo circondano. Finalmente l' estrema varietà delle opinioni che si ebbero intorno alla persona di Melchisedech prova più d' ogni altra cosa l' imbarazzo in cui siamo su ciò che lo riguarda.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Hebr.* VII. 1. 2. 3 *et seqq.* — (2) *Hebr.* V. 11. *De quo nobis grandis* (gr. *multus*) *sermo, et ininterpretabilis* (gr. *difficile interpretabilis*) *ad dicendum.* — (3) *Hieron. ad Evagr. seu ad Evangelum. Fateor, volui dissimulare sententiam, nec me periculoso et* φιλεγκλήμονι *miscere tractatui, in quo quodcumque dixissem, reprehensores habiturus forem; sed rursum cum Epistolam legerem, et invenissem in extrema pagella miris me obtestationibus adjuratum, ne spernerem precatorem, revolvi veterum libros*, etc. Et post multa: *Paulus difficultatem rei proœmio exaggerat, dicens: Super quo multus nobis sermo est, et ininterpretabilis. Si vas electionis stupet ad mysterium, et de quo disputat ineffabile confitetur, quanto magis nos vermiculi et pulices solam debemus scientiam inscientiæ confiteri.* — (4) *Vide Schelegell. Quæst. de persona Melchis. initio; Spanhem, de Auth. Epist. ad Hebr. part.* 1. c. 5. n. 3.

Gli Orientali ed i Greci, fecondi di favole e di invenzioni, trovarono il mezzo di disotterrare una genealogia di Melchisedech; od almeno gliene hanno foggiata una. Essi ci danno i nomi de' suoi avi e de' suoi genitori; ma siccome la menzogna si tradisce sempre da se medesima, gli uni raccontano la sua genealogia in un modo, gli altri in un altro. Gli uni lo fanno Egizio, gli altri Cananeo, gli altri Assiro. Molti lo hanno confuso col patriarca Sem, altri con Cham ed altri con Henoch. Se ne forma un angelo, una virtù divina, lo Spirito Santo, il Figliuolo di Dio medesimo. Questi lo fanno oriundo da Phaleg figliuolo di Heber; quelli lo fanno padre di una schiatta di preadamiti. Finalmente alcuni, per ispiegare ciò che dice s. Paolo, che Melchisedecco era senza padre, senza madre e senza genealogia, sostengono che egli era di una schiatta oscura e vergognosa; e si trovarono alcuni che vollero farlo passare per illegittimo.

Varie sentenze di alcuni antichi sopra Melchisedech.

Noi esporremo qui in poche parole questi diversi sentimenti e le principali prove a cui si appoggiano; e dopo aver confutati quelli che ci sembrano irragionevoli, stabiliremo ciò che ci sembrerà più verisimile.

Fin dal tempo di S. Epifanio (1) si erano inventati nomi del padre e della madre di Melchisedech; e si dava a suo padre il nome di *Heraclas* od Ercole, ed a sua madre quello di *Astaroth* ossia di Astarte. La Catena arabica sul cap. IX della Genesi dà maggiore estensione a questa genealogia. Heraclas od *Heraclim*, padre di Melchisedech, era, come si dice, figliuolo di *Phaleg* che era figliuolo di *Heber*; e sua madre era *Salathiel*, figliuola di *Gomer*, che era figliuolo di *Japheth*, figlio di *Noè*.

Giuseppe figliuolo di Gorione (2), storico ebreo che viveva, come si crede, verso l'undecimo secolo (3), pretende che Melchisedech si nomasse altrimenti *Iohoram* o *Ioram*; che al suo tempo la città di *Jebus*, appellata dappoi *Sedech*, da cui gli vien dato il nome di *Melchisedech*, o re di Sedech, prese finalmente il nome di *Sa-*

(1) *Epiphan. hæres.* 55. 2. Καὶ γάρ παρά τισι τοῦ Μελχισεδὲκ ὁ πατήρ τε καὶ μήτερ ἐμφέρεται.... Εἶπον δέ τινες Ἡρακλᾶν καλεῖσθαι αὐτοῦ πατέρα, μητέρα δὲ Ἀσταρὼθ καὶ Ἀστηρέαν. — (2) *Ben. Gorion. l.* VI. c. 31. — (3) *Vide Basnage*, t. 7. c. 7. *edit. Paris.*

lem, e che la stella che presiedette alla sua nascita appellavasi *Sedech*; che così gli Ebrei chiamano il pianeta di Giove. Noi non ci fermeremo a confutare simili cose; basta il riferirle per farne sentire tutta la ridicolaggine.

Michele Glycas (1), Giorgio Cedreno (2) ed alcuni altri (3) fanno Melchisedech ingenerato da una schiatta egizia. Il suo padre appellavasi *Sidon* o *Sida*, fondatore della città di Sidone, e figlio del re *Ægyptus*. Melchisedech fondò, dicesi, *Salem* sul monte di Sion, e vi regnò 113 anni, avendo vissuto nella giustizia e nella verginità. Cedreno aggiunge che in s. Paolo si dice che Melchisedech fu senza padre, senza madre e senza genealogia, perchè non era della stirpe eletta; che i suoi parenti erano malvagi e che egli stesso regnava nel paese di Chanaan.

Suida (4) aveva, come pare, attinto alle medesime sorgenti degli autori or ora citati, cioè a libri apocrifi, tutto quello che ci dice di Melchisedech. Era, dice egli, un sacerdote di Dio ed un re de' Cananei, che avendo costruito una città sul monte di Sion, le diede il nome di *Salem*, cioè città della pace. Egli vi regnò 113 anni, e morì senza essersi ammogliato. La Scrittura non parla nè punto nè poco della sua genealogia, perchè egli era dell' empia schiatta di Chanaan.

Un autore greco sconosciuto, ma molto antico, posciachè lo si trova in manoscritti che hanno più di 700 anni d' antichità, si diede la cura di foggiare una storia della vita di Melchisedech, o piuttosto ne ha formato un intero romanzo; e per conciliare alla sua opera una più grande autorità osò di pubblicarlo sotto il nome di s. Atanasio (5), di cui è sicuramente indegnissimo questo favoloso racconto. Noi crederemo di abusare della pazienza dei nostri leggitori se loro presentassimo anche il più breve sunto di un' opera così spregevole.

Per distruggere con una sola parola tutta questa favolosa narrazione non abbiamo che a far notare la sua novità: essa parla del concilio di Nicea come di un' avvenimento accaduto già da lunghissimo tempo (6). Sembra

(1) *Glycas*, *Annal.* — (2) *Cedren. lib.* 1. — (3) *Simon Logothet.*, *apud Cang. et Chronic. Pasch.* — (4) *Suidas in Melchisedech.* — (5) *Apud Athanas. t.* 3. — (6) Οὕτως τε, καὶ οἱ ἅγιοι πατέρες κατὰ καιροὺς εὑρέθησαν ἐν τῇ Νικαιέων πόλει.

che l'autore dica che Melchisedech rimane in sempiterno sacerdote dell'Altissimo (1); e così egli trasporta a Melchisedech un privilegio il quale non appartiene che a Gesù Cristo. Nessun antico ha parlato dei pretesi parenti di Melchisedech; e se la Scrittura ne avesse fatto cenno, il ragionamento di s. Paolo cadrebbe da se medesimo; finalmente il ridicolo ed il favoloso di questo cattivo documento si mostrano in tutte le parti ed in tutte le circostanze del medesimo.

Sistema di un antico autore, il quale pretendeva che Melchisedech fosse lo Spirito Santo.

Passiamo a cosa che ha più del serio. Un autore (2), di cui abbiamo l'opera anche al presente nell'appendice del terzo tomo dell'ultima edizione di s. Agostino (3), aveva scritto che questo Melchisedech, che fu antecessore di Abramo e che diede la sua benedizione a questo patriarca, non era un uomo, ma bensì di natura divina; che alla fine egli era lo Spirito Santo a lui apparso sotto forma umana.

Evagrio, o piuttosto *Evangelo* od *Evangelio* (4), avendo spedito questo scritto a s. Girolamo, e pregandolo di dirgliene il suo parere, il santo dottore si mise a squadernare gli antichi Padri che avevan vissuto prima di lui col divisamento di confutare questo temerario scrittore. Egli trovò a prima giunta che Origene e Didimo dopo molti ragionamenti conchiudevano che Melchisedech non era un uomo, ma un angelo; ma poscia consultando s. Ippolito, s. Ireneo, Eusebio di Cesarea, Eusebio di Emesa, Apollinare ed Eustazio d'Antiochia, osservò che tutti concordavano nel dire, benchè in termini diversi e con varii ragionamenti, che Melchisedech era Cananeo di nascita e re della città di Salem, detta altrimenti Jebus, ed alla fine Gerusalemme; e questo è in fatto il

(1) Καὶ διὰ τὸ εὐαρεστῆσαι αὐτὸν τῷ Θεῷ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. — (2) Si crede che quest'autore sia Ilario, diacono di Roma sotto Liberio, e che diventasse poi scismatico Luciferiano. *Bellarmin. l.* II. *de Sacram.* c. 10. *et l. de Script. Eccles.*; Erasmo, Prefazione su quest'opera; Viegas, sull'Apocal. XI; Est., sul cap. VII. dell'Epistola agli Ebrei, e molti altri credono che sia questa l'opera comunicata da Evangelo a s. Girolamo. — (3) *Questiones ex utroque Testam. mixtim. edit. maur. Parisis, pag.* 106 *et seqq. Similis Dei Filio non potest esse, nisi sit ejusdem naturæ. Et quid incredibile videtur, si Melchisedech ut homo appareat, cum intelligatur tertia esse Persona? ... Jam ambo similes esse leguntur, et unius esse dispensationis, quia unius sunt et naturæ, etc.* — (4) Ved. l'edizione di s. Girolamo dei padri Benedettini t. II. p. 570, ove si nota che tutti i manoscritti leggono *Evangelus* o *Evangelius*, invece di *Evagrius*.

sentimento più seguito e più probabile. Egli prova in appresso che Melchisedech era una figura vivamente espressa del nostro Signor Gesù Cristo, come re di Salem o re di pace, come sacerdote e re tutto insieme; sacerdote eterno e prima della legge per designare il sacerdozio di Gesù Cristo; senza padre, senza madre e senza genealogia; non già che egli sia disceso dal Cielo, o che sia stato immediatamente formato dalle mani di Dio, ma perchè è introdotto nella storia di Abramo senza che ci si dica chi egli fosse, nè chi erano i suoi parenti, nè il tempo della sua nascita, nè quello della sua morte. Tutto questo era misterioso; ed è appunto questo mistero che l'Apostolo ci ha così divinamente spiegato nell' Epistola agli Ebrei.

Riguardo alle ragioni che quest' autore recava per provare che Melchisedech era lo Spirito Santo, si possono ridurre a tre: la prima che egli doveva essere di una natura diversa da Abramo e superiore alla natura dell' uomo, posciachè Abramo il quale aveva sì grandi meriti è tuttavolta così piccolo in confronto di lui. *Sine ulla dubitatione quod minus est a meliore benedicitur*, dice l'Apostolo (1) parlando della benedizione che Abramo riceve da Melchisedech. I sacerdoti ordinarii benedicono talvolta persone migliori e più giuste di loro: e così il sacerdozio per se medesimo non solleva un uomo agli occhi di Dio al disopra di un altro: bisognava dunque che Melchisedech fosse più grande di Abramo per la sua natura, posciachè egli non poteva esserlo nè pel suo merito, nè per la sua giustizia, nè pel suo sacerdozio. *Per hæc apparet Melchisedech ultra hominem esse, quia non erat unde melior esset Abraham, nisi sola præcedat illum natura*; 2.° Melchisedech non ha nè principio, nè fine, nè padre, nè madre, nè genealogia; egli non è nato; egli non è morto; è dunque Iddio, dice il nostro autore; 3.° Melchisedech, secondo l' Apostolo, è somigliante al Figliuolo di Dio; egli rimane sacerdote eterno: *Assimilatus Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum* (2). Ora egli non può essere simile al Figliuolo di Dio, se non è della stessa natura. Il Figliuolo di Dio è il primo sacerdote eterno; Melchisedech è il secondo. Il Figlio è

(1) *Hebr.* VII. 7. — (2) *Ibid.* ẏ. 3.

il vicario ed il sacerdote dell'Altissimo; il Santo Spirito lo è egualmente; e quantunqne essi sieno amendne della stessa natura, l'ordine delle Persone vuole ehe il Figlio sia avanti lo Spirito Santo.

Si prova contro quest' autore che Melchisedech non è lo Spirito Santo, ma un semplice uomo.

Per rispondere a tutte queste ragioni si può dire 1.° ehe l'Apostolo in quasi tutta la Epistola agli Ehrei, e particolarmente nel luogo in cui egli parla di Melchisedech, favella in modo allegorico (secondo il metodo dei Gindei di quel tempo) del sacerdozio di Gesù Cristo paragonato a quello di Aronne. Mostra che essendo il sacerdozio e la persona di Melchisedech figure del sacerdozio e della persona di Gesù Cristo, questi supera infinitamente Aronne; e sa giovarsi e delle parole e del silenzio della Scrittnra. Tutto ciò ehe i Libri sacri dicono di vantaggioso intorno a Melchisedech si verifica splendidamente in Gesù Cristo. Il silenzio che essi conservano sulla sua nascita, sulla sua morte e sulla sua genealogia è ancor misterioso giusta l'Apostolo. Egli ne deduce nn argomento per innalzare Melchisedech, e nello stesso tempo Gesù Cristo, al disopra di Aronne.

2.° Il soggetto a cui egli ne fa l'applicazione sostiene mirabilmente l'uso che egli fa delle sue ragioni, le quali in ogni altra occasione e riguardo ad ogni altro subhietto non proverebbero nulla: giacchè come mai si accoglierebbe questo ragionamento: la Scrittura non parla nè del padre, nè della madre, nè del nascimento, nè della morte di Elia di Thesbi: dunque egli è eterno ed immortale? Di più, l'Apostolo parlava a cristiani già persuasi della divinità di Gesù Cristo e del sno sacerdozio eterno, ed avvezzi inoltre alle spiegazioni allegoriche e figurate, che per riguardo alle altre persone non avrebbero avuto la stessa forza: giacehè si dica ad un pagano ehe Melchisedech è la figura del Messia; che il Messia è il sacerdote eterno, immortale, senza principio e senza fine; in una parola, vero Dio e vero uomo; tutto ciò gli sembrerà enimma, e vi domanderà prove di tutto ciò ehe voi avrete asserito. L'Apostolo supponeva queste verità come provate e note alle persone cui parlava.

3.° È certo, checchè ne possa dir l'autore ehe noi confutiamo, che colui il qnale benedice è sempre più grande di colui che riceve la benedizione, almeno in

quanto a quest' uffizio: onde non si può negare che Abramo a questo proposito non abbia riconosciuto Melchisedech come superiore a sè. Non si tratta qui della fede della giustizia, nè del merito interno di Abramo paragonato a quello di Melchisedech; non si tratta che della benedizione che egli ha ricevuto da questo sacerdote del Signore. Con ciò egli il riconosce manifestamente come suo superiore: il voler dedurre da ciò che Melchisedech era di un' altra natura, è un alterare il ragionamento di s. Paolo; e le prove allegoriche non voglion essere troppo oltre spinte.

4.° La somiglianza di Melchisedech col Figliuolo di Dio non cade sulla sua natura, ma sul suo sacerdozio. S. Paolo non insiste che su questo; la sua intenzione non va più lungi. Lo Spirito Santo non è mai nominato sacerdote nella Scrittura; nè mai vi si dice che si sia manifestato visibilmente ai patriarchi; che egli abbia dato la sua benedizione ad Abramo, nè che abbia ricevuto da lui la decima, nè che abbia regnato in Salem; tutto questo non conviene che ad un uomo nel senso proprio ed istorico. Per entrare nel pensiero dell'Apostolo bisogna concepire che egli paragona un uomo a Gesù Cristo, e non che gli pareggi una persona della Trinità. Tutta l' economia dell'Antico Testamento paragonato al Nuovo è su ciò fondata. Si piglia un personaggio in cui si scontrano alcune figure del Messia, e se ne fa l' applicazione a Gesù Cristo. Qui è Melchisedecco; altrove è Isacco o Mosè, Sansone, Davide o Salomone. Finalmente s. Paolo dice qui espressamente(1) che Melchisedech *fu fatto simile al Figliuolo di Dio;* egli è dunque a lui posteriore; non è dunque lo Spirito Santo, chè è uguale, coeterno e consostanziale al Figliuolo.

Tre sorta di Melchisedechiani.

Teodoto il cambiator di moneta o banchiere, discepolo di Teodoto il conciatore di pelli, formò al principio del terzo secolo una eresia detta dei Melchisedechiani(2). Questi eretici seguivano gli errori di Teodoto il conciatore di pelli; d' onde viene che s. Epifanio afferma(3) che questa setta non era che un ramo dei Teodoziani, i quali sostenevano che Gesù Cristo non era che un uomo, quan-

(1) *Hebr.* VII. 3. Τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ ἀφωμοιωμένος. — (2) *Theodoret. haeret. fabul.* l. II. c. 6. — (3) *Epiphan. haeres.* 55.

tunque fosse nato dalla Beata Vergine per opera dello Spirito Santo[1]. Per riguardo a Melchisedech essi dicevano che non era un uomo, ma una virtù celeste superiore a Gesù Cristo medesimo[2], posciachè Melchisedech era l' intercessore ed il mediatore degli angioli, in vece che Gesù Cristo lo era soltanto degli uomini. Il primo era il modello di Gesù Cristo, secondo quelle parole del salmo: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l' ordine di Melchisedech*[3]. Aggiungevano che Melchisedech non aveva avuto veramente nè padre nè madre, e che tanto il suo principio quanto la sua fine erano incomprensibili.

S. Epifanio confuta lungamente quest' errore, e dimostra che Melchisedech era un uomo, deducendolo da tutto ciò che Mosè ne racconta, e dalle parole stesse dell'Apostolo: *Quegli, la cui generazione fra loro non si annovera*[4] ec. Non pretende adunque egli che questo gran sacerdote non abbia genealogia, ma solo che la sua genealogia non era nel numero di quelle degli Ebrei. Mostra di più con s. Paolo[5] che Melchisedech è *divenuto simile al Figliuolo di Dio*. Il Figliuolo di Dio esisteva adunque innanzi a lui ed al disopra di lui; giacchè non si dice, per esempio, che sia una perfezione per un maestro il divenir simile al suo servo, nè per un superiore il somigliare a quello che sta al disotto di lui.

I Melchisedechiani si servivano, per dare autorità ai loro errori, di certi libri finti od apocrifi, di cui essi erano gli autori, e che attribuivano a persone di cui la Scrittura non parla nè punto nè poco[6]. Quest' eresia non si diffuse molto; essa fu rinnovellata nell' Egitto verso la fine del terzo secolo da un cotale appellato *Hierax*, il quale sosteneva che Melchisedech era lo Spirito Santo. Verso questo stesso tempo il diacono Ilario compose lo scritto confutato da s. Girolamo nello scrivere ad Evangelio. Hierax, o Gerace, era un Egizio della città di Leonto; egli fu valente nello studio della Scrittura e fece professione di una vita assai religiosa.

Egli pretendeva di provare che lo Spirito Santo era *sacerdote eterno* con ciò che è detto nell' Epistola ai Ro-

(1) *Tertull. ad finem lib. de Præscript.* — (2) *Tertull. loco cit. Aug. hæres.* 34. — (3) *Psalm.* CIX. 4. — (4) *Hebr.* VII. 6. — (5) *Hebr.* VII. 3. — (6) *Vide Epiphan. hæres.* 55 *et Philast. c.* 52.

mani, che *lo Spirito Santo chiede per noi con gemiti ineffabili*(1). Mostrava che lo Spirito Santo al par del Figliuolo di Dio *non ha nè padre nè madre*, non avendo madre in cielo, nè padre sulla terra; e confermava la sua sentenza con un passo del libro apocrifo dell'Ascensione di Isaia: *L' angelo che mi conduceva mi disse, mostrandomi colui che è assiso alla destra di Dio: Chi è colui? Ed io gli risposi: Voi lo sapete, o mio Signore. È il Figliuolo unico ed amatissimo di Dio. Io gli chiesi: E chi è colui che sta alla sinistra, ed è somigliante al Figliuolo di Dio? L'angelo rispose: È lo Spirito Santo che parla in voi e nei profeti, e che era simile al Figliuolo unico di Dio.* Quest' ultime parole alludono a quel passo dell' Epistola agli Ebrei: *Assimilatus Filio Dei*(2).

Ma si può dire a Gerace: 1.° che non si può conchiudere che lo Spirito Santo sia sacerdote eterno, perchè egli intercede per noi con gemiti ineffabili; egli li forma in noi questi gemiti; ci fa pregare; ci inspira santi desiderii; ci fa meritare il perdono, e ci fa ottenere ciò che noi domandiamo al Padre; ma non è propriamente come sacerdote; 2.° che v' ha gran differenza tra ciò che si è detto di Melchisedech nella Scrittura, che egli non ha nè padre, nè madre, nè principio, nè fine (per notare che i nomi de' suoi genitori ed il tempo della sua nascita e della sua morte non sono annunciati in Mosè), e ciò che dice Gerace dello Spirito Santo, che realmente e di fatto non ha nè principio nè fine, nè padre nè madre, che è Dio eterno ed infinito; 3.° l' autorità dell'*Ascensione di Isaia* è nulla per noi, avendo questo libro potuto essere composto da un uomo prevenuto da un errore simile a quello di Gerace, e non avendo mai avuto nella Chiesa alcuna canonica autorità.

Si conosce(3) un' altra specie di Melchisedechiani più moderni, che sembrano essere un ramo di Manichei. Essi hanno una grandissima venerazione per Melchisedech; non ricevono la circoncisione e non osservano il sabbato; non sono propriamente nè giudei, ne' pagani, nè

(1) *Rom.* VIII. 26. — (2) *Hebr.* VII. 3. — (3) *Vide Cedren. Zonar. Scaliger. ad Euseb.; Timoth. Presbyter. C. P. de receptione hæretic.* t. III. *Monument. Græc. Coteler.*

cristiani; e dimorano principalmente verso la Frigia. Si diede loro il nome di *Atingani*, come se si volesse dir gente che non osa toccar gli altri per tema di contaminarsi. Se voi presentate loro qualche cosa, non la riceveranno dalla vostra mano; ma se la posate in terra, la prenderanno. Nella stessa guisa essi non vi offriranno nulla colla mano, ma lo metteranno in terra affinchè lo prendiate. Si ignora ciò che li obbliga a nutrire una sì grande venerazione per Melchisedech.

Molti confondono Melchisedech con Sem, altri con Cham, altri con Henoch.

I Giudei, giusta la relazione di s. Girolamo(1), ed i Samaritani, giusta quella di s. Epifanio(2), sostenevano che Melchisedech era lo stesso che Sem figliuolo di Noè; opinione che trovò un gran numero di difensori fra i moderni. La cronologia del testo ebraico anticipa in fatto la vocazione di Abramo in modo che Sem viveva ancora al tempo di Melchisedech; ma noi abbiamo mostrato che verisimilmente v' ebbe intorno a ciò un qualche abbaglio del copista, e che è più probabile che Sem fosse morto prima che nascesse Abramo. D' altronde vi sono altre ragioni che ci impediscono di credere che Sem sia venuto nel retaggio di Cham, e che la Scrittura, la quale fa così spesso menzione di Sem sotto il suo nome proprio e verace, voglia qui mascherarlo senza alcuna apparente ragione.

S' aggiunga che l' Apostolo ci dice che Melchisedech era senza padre, senza madre e senza genealogia. Ora si sa che Sem era figliuolo di Noè; si conosce la sua genealogia da Adamo infino a lui, e dopo lui fino ad Abramo, ed anche più oltre: ci si nota e l' anno della sua nascita e quello della sua morte. Finalmente coloro i quali pretendono che non vi potesse essere allora nel mondo altro sacerdote dell' Altissimo, ed altro superiore ad Abramo di Sem in fuori, suppongono che il sacerdozio fosse allora una prerogativa annessa alla qualità di primogenito, supposizione incerta. Eglino suppongono che colui il quale benedice dee avere per se medesimo un merito superiore; e questa supposizione è falsa. Noi

(1) *Hieronym. Ep. ad Evang. et Tradit. Hebr. in Gen.* — (2) *Epiph. hæres.* 55. (Questa sentenza è professata nel Talmud, trattato *Nedarim*, folio 32 *verso*, e nelle antiche parafrasi caldaiche di *Jonathan-ben-Huziel*, e nella gerosolimitana, *Gen.* XIV. 18. Ved. anche Rabbi Sal· Yarhhi e gli altri rabbini commentatori *eod. loco*. Drach.)

non ripeteremo qui ciò che abbiamo detto sopra del merito relativo di Abramo e di quello che gli dà la sua benedizione, in qualità di sacerdote dell'Altissimo. Ogni sacerdote, come tale, ed ogni uomo che dà la sua benedizione ad un altro, è sempre suo superiore, almeno in questo senso.

In conseguenza della supposizione che Melchisedech sia lo stesso che Sem, molti Ebrei(1) e molti commentatori fra gli antichi ed i moderni(2) hanno creduto che Rebecca fosse andata a consultare Melchisedech a proposito dei due figliuoli che portava nel suo seno, allorquando le fu detto: *Che il maggiore servirà al minore*(3).

Un autore moderno(4) e famoso per la arditezza dei suoi sentimenti pretese di provare che Melchisedech era lo stesso che Cham. Ma come concordare gli elogi che la Scrittura dà a Melchisedech, ed i caratteri di somiglianza che s. Paolo dimostra tra Melchisedech ed il Messia, con quello che Mosè ci dice della persona di Cham(5), che fu maledetto da Noè suo padre nella persona del suo figliuolo Chanaan, e che è ben più acconcio a formarci il carattere di un reprobo anzichè quello del Messia, cioè del primo dei predestinati? Questa sentenza del signor Jurieu fu confutata da autori che hanno scritto espressamente su questo subbietto(6), quantunque non valesse la pena di farlo.

Un altro autore francese(7) ha preteso, in un libro che ha per titolo *Melchisedech confutato*, che Melchisedech altri non fosse che il patriarca Henoch, il quale non è morto, e che di lui è detto qui: *neque finem vitæ habens.* Ma esso fu con gran forza confutato dal p. Saliano nella prefazione del quinto tomo de' suoi Annali.

Autore il quale pretende che Melchisedech fosse padre di

Il p. Petavio(8) ne confuta un altro che aveva pubblicato un libro sotto il titolo di *Epifania*(9) in cui pretende di provare che i Magi i quali vennero ad adorare

(1) *Jonathan. Jerosol. alii Rabb. plerique.* — (2) *Aug. qu.* 72 *in Gen. Theodoret. qu.* 76 *in Genes. Cosm. Monach. lib.* III. — (3) *Gen.* XXV. 23. — (4) *Jurieu, Histoire crit. des Dogmes, etc. l.* I. — (5) *Genes.* IX. 25. 26. — (6) *Lud. Borges. Hist. critic. Melchisedech, c.* 4 5. *Christoph. Vichmanshaus. Melchised. ab injuria defens. Philipp. Olear. disput. de Cham maledicto, apud Fabr. Cod. pseudepigr. V. Test.* — (7) *Vide Salian. præf. in tom.* 5 *Annal.* — (8) *Petav. t.* 3 *Dogmat. Theolog. Tract. de Opificio sex dierum, l.* I. *c.* 4. *art.* 2. — (9) È Anzoles de La Peire, e il libro fu stampato in Parigi nel 1626 in 4.°

Gesù Cristo in Betlemme, sono Henoch, Melchisedech ed Elia: ciò premesso, egli si spiegava sulla persona di Melchisedech dicendo che questi era un uomo celeste, il cui corpo non era simile ai nostri terrestri e grossolani, ma di una natura celeste ed in qualche modo spirituale; che egli era stato creato prima della luce e prima del mondo medesimo, e per conseguenza prima di Adamo. E siccome l'Apostolo dice che Melchisedech *fu fatto simile al Figliuolo di Dio*(1), egli credeva che il Figliuolo di Dio fosse della stessa natura di Melchisedech e fosse creato poco prima di lui. Sosteneva egli che Iddio in principio creò uomini di due sorta, celesti gli uni come il Figliuolo di Dio e Melchisedech, e terrestri gli altri come Adamo; e ciò, al dir di lui, aveva voluto notare s. Paolo colle sue parole della prima Epistola ai Corintii: *Il primo uomo della terra è terrestre; il secondo uomo dal Cielo è celeste*(2). Essendo dunque Gesù Cristo a prima giunta stato creato celeste, divenne poscia terrestre, essendosi collegato colla nostra natura ed avendo assunto carne umana. È inutile il fermarsi a confutare un sistema di questo genere, posciachè il p. Petavio si diede cura di mostrarne insieme colla sua assurdità tutta la debolezza e tutto il pericolo.

una schiatta di Preadamiti. Altri affermano che egli era di una stirpe illegittima.

Io non parlo punto della temerità di alcuni giudei scrittori(3) i quali osarono affermare che Melchisedech era illegittimo, perchè non si parla nè di suo padre nè di sua madre, simile ad un dipresso a quelli di una nascita così oscura che non si conoscono i loro parenti: *nullis majoribus ortos*, come dice Orazio(4); o come si esprime Tito Livio parlando di Anco Marzio re di Roma(5), *Ancus patre nullo, matre serva*. E Seneca dice che vi furono due re dei Romani, uno dei quali non aveva padre, e l'altro mancava di madre: *Duos Romanos reges esse, quorum alter patrem non habet, alter matrem; nam de Servii matre dubitatur; Anci pater nullus; Numæ nepos dicitur*(6). Ma non v'ha apparenza che il silenzio conservato dalla Scrittura per riguardo ai parenti di Melchisedech sia fondato sopra una simile ragione. S. Paolo allora non avrebbe avuto cura di farlo notare e di trarne

(1) *Hebr.* VII. 3. — (2) 1. *Cor.* XV. 47. — (3) *Apud Selden. curis secundis ac sect.* 1. *de Decimis.* — (4) *Horat. lib.* 1. *sat.* 6. — (5) *Liv. lib.* IV. c. 3. — (6) *Senec. Epist.* 108.

un argomento di elogio per Melchisedech, ed uno dei suoi caratteri di somiglianza col Messia.

Sistema di Cuneo, il quale pretende che Melchisedech era il Figliuolo di Dio.

Alcuni antichi eretici del numero dei Melchisedechiani credevano che Melchisedech fosse il Figliuolo di Dio comparso sotto forme umane ad Abramo (1). Questa sentenza ebbe difensori di quando in quando, e si legge che ai tempi dell' imperatore Teodosio il Giovane un solitario d' Egitto, uomo dabbene, assai si lasciò trasportare da questa immaginazione (2). Comunicò il suo pensiero a s. Cirillo, arcivescovo di Alessandria, che volendo ricondurlo dolcemente alla buona strada e guarirlo senza fargli male, gli disse di consultar Dio su quest' affare. Il solitario obbedì, e dopo tre giorni passati in orazione tornò a trovar s. Cirillo, e gli dichiarò che non credeva più che Melchisedech fosse il Figliuolo di Dio; che ei lo credeva un semplice uomo e che lo aveva veduto in compagnia degli altri santi patriarchi discesi da Adamo. Si citano anche alcuni rabbini che nutrivano questo pensiero (3).

Ma nessuno si è dichiarato per questa sentenza in una maniera più decisa ed ampia di Pietro Cuneo (4) nel suo libro della Repubblica degli Ebrei. Quest' autore la sostiene con tutta la erudizione e la eleganza di cui è capace. È un dir molto; giacchè questo scrittore è nello stesso tempo valentissimo nel ragionare, ed eloquentissimo nel dire. S' accorse ben egli che una opinione così singolare aveva bisogno di tutto il suo ingegno e di tutta la sua arte. Crede egli adunque che fosse il Messia quel desso che apparve ad Abramo nel ritorno della sua spedizione contro i quattro re; che questo santo patriarca lo prese a prima giunta per un uomo; ma poscia vi riconobbe qualche cosa di più grande e di divino; che finalmente egli lo adorò come il Messia che dovea

(1) *Epiphan. hæres.* 55. — (2) *Coteler. Monum. Græc. t.* 1. — (3) *Rabb. Moses Hadarsan.* — (4) *Petr. Cunæus de Republ. Hebr. lib.* 3 *c.* 3 *Quoniam receptæ opinioni adversari ipsa ratio mihi videtur, valentior esse omni auctoritate debet veritas. Ego sic existimo: Melchisedechum non hominem utique ex hominibus genitum, sed divinioris naturæ fuisse.... Profligaverat prælio reges impios Abrahamus, et victrices reducebat copias. Forte tunc in itinere obvium se illi tulit filius Dei, specie humana, habitu sacerdotis regisque indutus .... Statim Abrahamus esse hoc majus quidquam celsiusque sensit. Itaque quod sub imagine latebat, mente coluit: et Messiæ summo Regi Sacerdotique, quem mortalibus olim datum intelligebat, præsenti præsens munera decimasque obtulit.*

un giorno apparire nel mondo per salvare gli uomini, e che gli presentò offerte e la decima di tutto ciò che aveva. Egli crede che sia lo stesso Figliuolo di Dio, il quale alcuni anni dopo apparve ad Abramo, accompagnato da due angioli che entrarono nella sua tenda e ricevettero il convito che loro offrì.

La differenza che passa, dice egli, tra l' apparizione ad Abramo sotto la quercia di Mambre, e quella di Melchisedech allo stesso Abramo in sulla via, consiste in ciò, che la Scrittura dice, espressamente parlando della prima, che quello era il Signore; e nella seconda dice semplicemente che fu Melchisedech, lasciando a Davide ed a s. Paolo la cura di esporre il mistero di questa apparizione. Davide lo ha fatto nel salmo (1) dicendo: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l' ordine di Melchisedech*, cioè nella stessa maniera di Melchisedech; e s. Paolo lo ha spiegato più a lungo nell' Epistola agli Ebrei, allorquando egli, a cagion d' esempio, disse che Melchisedech *si era renduto somigliante al Figliuolo di Dio;* cioè, secondo il nostro autore, il Figliuolo di Dio prese allora la forma, la statura ed il sembiante che assunse dappoi allorquando apparve in mezzo agli uomini: *Filium Dei cum in via Abrahamo occurreret, eum vultum, eumque habitum corporis sibi finxisse, quem postea gessit in terris.*

Egli aggiunge che il Salvatore voleva appunto notar ciò in s. Giovanni allorquando diceva agli Ebrei: *Abramo padre vostro sospirò di vedere questo mio giorno: lo vide e ne tripudiò* (2). Egli voleva notare questa apparizione del Figliuolo di Dio, o di Melchisedech ad Abramo.

Si legge nella Cronica Pascale (3) una particolarità intorno a Melchisedech, che ha qualche relazione con quello che qui pretende il Cuneo. Vi si racconta che Abramo disse un giorno a Dio: *Signore, se voi dovete spedire il vostro angelo sulla terra a' miei tempi, fatemi la grazia di vederlo. Ma il Signore gli rispose: Io non ti farò punto vedere il mio angelo; ma tu ne vedrai la forma in questo giorno. Scendi, passa il Giordano, e lo vedrai.* Egli passò il fiume, e vide Melchisedech che gli veniva

(1) *Psal.* CIX. 4. — (2) *Joan.* VIII. 56. — (3) *Chronic. Pasc. pag.* 49 *edit. du-Cang.*

incontro; prostratosi lo adorò, *perchè vide il giorno del Signore, e fu ricolmo di gioia.*

Ma questo scrittore si allontana dall' opinione di Cuneo in ciò che egli crede Melchisedech un discendente di Cham, il quale fu condotto da Dio fuori del suo paese nello stesso modo di Abramo. Dice che egli fissò la sua dimora al di là, cioè all' oriente del Giordano, nello stesso modo che Abramo l' avea fissata al di qua, cioè all' occidente. Ma in quest' ultimo punto si inganna fuor d' ogni dubbio. Nessun autore ha posto la città di Salem, in cui regnava Melchisedech, al di là del Giordano. E per riguardo al *giorno del Signore veduto da Abramo,* v' ha molta apparenza che il Salvatore abbia voluto con queste parole designare od il nascimento di Isacco, o la sua liberazione miracolosa allorquando Abramo si fece un dovere di immolarlo al Signore (1); o l' apparizione dei tre angioli ad Abramo, allorquando egli era assiso alla porta della sua tenda, e parlò ad uno di essi come se avesse parlato a Dio medesimo (2); o finalmente ciò significa che Abramo nel limbo aveva ricevuto la notizia della venuta di Gesù Cristo, perchè Gesù Cristo gliel' aveva partecipata.

Ma torniamo a Cuneo, il quale fa la chiosa a tutto ciò che l'Apostolo dice di Melchisedech, e lo adatta al suo sistema. Egli si fonda principalmente su quelle parole di s. Paolo: nella legge *quelli che ricevono la decima sono soggetti alla morte* (3). Ma in quel passo del salmo: *tu sei sacerdote in eterno secondo l' ordine di Melchisedech,* si parla di Melchisedech come di una persona viva. Se egli era vivo al tempo di Davide, non era certamente un uomo mortale. Finalmente l' autore rigetta con molta alterigia e disprezzo le altre spiegazioni che si danno a questi passi: *Agant se, versentque in omnes partes ii quos et præsens et prior ætas tulit; nihil nisi nubes atque inania prensabunt nequicquam, et suis se tenebris involvent.*

Pietro di Moulin (4) aveva sostenuto lo stesso sentimento del Cuneo; e dappoi un cotale appellato Giacomo Gaillard ne imprese di bel nuovo la difesa con un gros-

(1) *Genes.* XXII. 1 *et seqq.* — (2) *Id.* XVIII. 1 *et seqq.* — (3) *Hebr.* VII. 8. — (4) *Petr. Molinæus.*

sissimo trattato stampato in Leida nel 1686. Egli pretende che Melchisedech non sia un nome proprio di un uomo, ma un nome generico, dinotante il Messia colla sua qualità di *principe della giustizia,* così come altrove egli è designato sotto il nome di *sacerdote eterno,* di *re pacifico,* di *Emmanuele,* o *Dio con noi;* e che Salem non è già una città particolare, ma un nome appellativo il quale nota che il Messia sarà un re di pace. Si cita un gran numero di altri autori che favoriscono questo sentimento (1).

Confutazione del sistema di Cuneo, o spiegazione dei testi di Mosè, di Davide e di s. Paolo per riguardo a Melchisedech.

Cristoforo Schlegel (2), il quale ha scritto espressamente sulla persona di Melchisedech, si è applicato molto seriamente a confutare Cuneo. Noi non seguiremo nè il suo metodo, nè la sua lunghezza; e ce ne staremo paghi allo spiegare in una maniera semplice e naturale i testi di Mosè, di Davide e di s. Paolo. Questa sola esposizione basterà per mostrare che la sentenza adottata da Cuneo non si può in verun modo sostenere. È facile il provare in primo luogo che Melchisedech era un uomo. Mosè ci dà il suo nome, il luogo della sua dimora e la sua carica: *Melchisedech re di Salem, sacerdote dell'Altissimo* (3). Questo principe, il quale non dimorava lungi da Sodoma e da Gomorra, di cui Abramo aveva così generosamente pigliato la difesa, tratto dalla magnanimità di questo patriarca *gli andò incontro quando tornava dopo avere sconfitti i quattro re alleati,* lo colmò di benedizioni, e gli rendette mille grazie del servigio importante che aveva renduto a tutto il paese, e gli *presentò pane e vino,* cioè ogni sorta di ristoro a lui ed al suo esercito vittorioso. Abramo dal suo canto, penetrato di rispetto e di religione per l'Altissimo, di cui Melchisedech era sacerdote, e di riconoscenza per la benignità di questo principe, gli offrì la decima di tutto ciò che aveva preso al nemico e che non apparteneva punto ai re di Sodoma ed ai suoi alleati. In tutto ciò non si vede nulla di sovrannaturale, nulla che noti essere stato Melchisedech più che un uomo.

(1) *Vide Acta Erudit. Lips. an.* 1686, *p.* 150. — (2) *Schlegel. Dissert. de persona Christi, ad calcem Tenæ in Ep. ad Hebræos.* — (3) *Gen.* XIV. 18 *et seqq.*

Il Salmista che lungo tempo dopo Mosè ha predetto la grandezza ed il regno del Messia, non ce ne dà una diversa idea; narra egli che il Signore dice al suo Cristo: *Tu sei sacerdote in eterno secondo l' ordine di Melchisedech* (1). L' eternità cade sul Messia e non sopra Melchisedech. L' ordine di Melchisedech è opposto in questo luogo all' ordine di Aronne. Tu sarai sacerdote eterno, non già come i sacerdoti discesi da Aronne; ma come lo fu Melchisedech sacerdote dell'Altissimo, il cui sacerdozio non passò a' suoi successori, e non ebbe, come Aronne, una schiatta che abbia posseduto il sacerdozio durante una lunga serie di generazioni; quanto a te lo possederai solo ed eternamente.

S. Paolo (2) volendo fare il parallelo del sacerdozio di Gesù Cristo con quello di Aronne, ed innalzar quello del Messia con tutto ciò che v' ha di più glorioso, accumula tutto quel che la Scrittura dice a gloria di Melchisedech, e mostra che Gesù Cristo ha compiuto in un modo infinitamente sublime tutto ciò che Melchisedech aveva un tempo raffigurato nella sua persona, nelle sue azioni, nelle sue qualità di re e di sacerdote. Egli mette per principio che Melchisedech era il simbolo di Gesù Cristo: *Assimilatus Filio Dei:* si serve espressamente di questo modo di dire: *Melchisedech fu fatto simile al Figliuolo di Dio*, per notare che Dio col farcelo descrivere nella Scrittura aveva la mira di delinearci in esso lui una immagine di ciò che doveva essere Gesù Cristo conversando fra gli uomini. Non dice egli già che Cristo fosse fatto simile a Melchisedech, per tema che non si concepisse Melchisedech come esistente prima di Gesù Cristo e come l' archetipo su cui Gesù Cristo si sarebbe formato. Cristo è l' originale, Melchisedech la figura o la copia; ma questa figura, questa copia apparve nel mondo prima del Messia, che era l' originale e l' oggetto primiero di tutto l'Antico Testamento.

S. Paolo innalza la qualità di *re di Salem* o re di pace posseduta da Melchisedech; egli trova nel suo nome di *re di giustizia*, *Melchisedech* (3), e nel suo sacerdozio, nelle decime che riceve da Abramo, nella benedizione

(1) *Psal.* CIX. 4. — (2) *Hebr.* VII. 1 *et seqq.* — (3) מלכי, re; il י è paragogico. צדק, giustizia (DRACH).

che dà a questo patriarca, alcuni tratti di somiglianza col Messia ed alcune prove della superiorità del suo sacerdozio su quello d'Aronne. Finalmente egli ci scopre il misterioso silenzio della Scrittura riguardo ai genitori ed alla genealogia di Melchisedech, per mostrare che Gesù Cristo era realmente senza padre sulla terra, senza madre nel Cielo, e sacerdote eterno della nuova legge. In questa guisa gli antichi Padri della Chiesa e quasi tutti i moderni commentatori spiegano una tale espressione. È questo il senso richiesto dallo scopo e dal disegno dell'Apostolo in tutta questa Epistola.

Il passo che Cuneo crede decisivo per provare che Melchisedech non è un uomo, ma il Figliuolo di Dio, merita che intorno ad esso ci arrestiamo. *Ivi*, dice l'Apostolo [1], cioè nella legge, *coloro che ricevono la decima sono uomini soggetti alla morte; ma qui*, in ciò che è detto di Melchisedech, *egli non è rappresentato che come vivo*, perchè in fatto, come lo nota l'Apostolo, la Scrittura non parla nè del principio nè della fine della sua vita, cioè nè del suo nascimento nè della sua morte. Ma da ciò non ne consegue che Melchisedech sia eterno. Il silenzio della Scrittura dà luogo a notare in Melchisedech una eternità figurata, non già un' eternità reale, che non si trova che in Gesù Cristo, di cui Melchisedech era la figura, ed il cui sacerdozio è realmente eterno.

S' aggiunga che, allorquando la Scrittura parlando di Melchisedech non fa menzione nè di suo padre, nè di sua madre, nè della sua genealogia, nè del suo nascimento, nè della sua morte, in ragione di questo silenzio Melchisedech *è fatto simile al Figliuolo di Dio*, che resta sacerdote per sempre, nello stesso modo che Melchisedech non appare nella Scrittura se non vivo e rivestito del sacerdozio; giacchè, l' espressione *manet sacerdos in perpetuum*, non si dee intendere di Melchisedech che come di un simbolo di Gesù Cristo. Ed egualmente, secondo il greco, v' ha luogo a pensare che l'Apostolo non l'intendeva che di Gesù Cristo, di cui Melchisedech era la figura; giacchè ecco, come sembra, il senso di questi tre versetti, secondo il testo greco [2]: *Questo Melchisedech,*

(1) *Hebr.* VII. 8. *Et hic quidem decimas, etc.... ibi autem contestatur quia vivit.* — (2) *Hebr.* VII. 1 *et seqq.* Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισεδὲκ,

re di Salem e sacerdote del Dio Altissimo, che andò incontro ad Abramo quando tornava dalla sconfitta dei re, e che lo benedisse; al quale anche Abramo diede la decima di tutto ciò che aveva preso: a prima giunta egli si chiama, secondo la interpretazione del suo nome, re di Giustizia; indi egli è appellato anche re di Salem, cioè re di Pace; egli compare senza padre, senza madre, senza genealogia; non si vede nè il principio, nè la fine della sua vita; ma egli è renduto simile al Figliuolo di Dio che resta sacerdote per sempre. Considerate anche ec. È un ebraismo comunissimo il sottintendere la particella relativa di cui i Greci ed i Latini hanno formato un pronome. Non v'ha nell'ebreo una maniera più frequente di questa. Nel salmo VII secondo l'ebreo: *Incidit in foveam, fecit:* ben traduce la Volgata coll'*Incidit in foveam* QUAM *fecit.* Nel sal. IX. *Infixæ sunt gentes in interitu, fecerunt; in laqueo isto, absconderunt, comprehensus est pes eorum:* ben traduce la medesima coll'*Infixæ sunt gentes in interitu* QUEM *fecerunt; et in laqueo isto* QUEM *absconderunt, comprehensus est pes eorum.* Il solo libro dei salmi somministra una moltitudine di simili frasi. Quest'ebraismo è passato nel greco del Nuovo Testamento; in esso se ne trovano alcuni esempi. In s. Paolo agli Efesi, cap. II. ℣. 5, nel greco, *Convivificavit nos in Christo, gratia estis salvati:* bene traslatò la Volgata col *Convivificavit nos in Christo,* CUJUS *gratia estis salvati.* Nella prima di s. Giovanni, cap. III. ℣. 12, nel greco: *Non sicut Cain, ex maligno erat;* è ben tradotto col *Non sicut Cain,* QUI *ex maligno erat.* Nell'Apocalisse, cap. I. ℣. 5, nel greco: *Et a Jesu Christo, testis fidelis:* è ben tradotto coll'*Et a Jesu Christo,* QUI EST *testis fidelis.* Sembra adunque che potrebbe qui pure esservi una frase somigliante: *Assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum,* cioè, *Assimilatus autem Filio Dei,* (QUI) *manet sacerdos in perpetuum* (1). Checchè ne sia, è sem-

βασιλεὺς Σαλὴμ ἱερεὺς τοῦ Θεοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν· — ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ· πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλὴμ, ὅ ἐστι βασιλεὺς εἰρήνης· — ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος· μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων· ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. Cioè: *Hic enim Melchisedech,* ec. *primum quidem interpretatus rex justitiæ,* ec.; *assimilatus autem Filio Dei* (QUI) *manet sacerdos in perpetuum.* — (1) Il p. Calmet lo ha traslatato in questo

pre certo che il Figliuolo di Dio rimane sacerdote per sempre, e che in questo egli è rappresentato da Melchisedech, il quale appare nella Scrittura come sacerdote dell'Altissimo, senza che vi si parli nè della sua nascita, nè della sua morte. Silenzio misterioso, il quale può ben indicare una eternità simbolica nella persona di Melchisedech; ma da cui non si può per nulla conchiudere l'eternità reale della persona stessa di Melchisedech.

Altri [1] sostengono che il testo *Contestatur quia vivit* riguarda non solo Melchisedech, ma Gesù Cristo che è vivo ed immortale. La spiegazione però che noi abbiamo proposta sembra più conforme al senso letterale ed alla serie del ragionamento dell'Apostolo.

Confutazione di coloro i quali hanno preteso che Melchisedech fosse un angelo.

Noi non ci arresteremo a combattere coloro i quali pretesero che Melchisedech fosse un angelo. Quest'opinione è confutata daechè si è mostrato che Melchisedech era un uomo, un re della città di Salem nella Palestina. Questo è ciò che tutta la Scrittura così del Nuovo come dell'Antico Testamento ci insegna, e che noi finora abbiamo provato. Al che si può aggiungere il seguente ragionamento: Melchisedech era costantemente una figura del Figliuolo di Dio: *Assimilatus Filio Dei*, dice l'Apostolo. Ora nè lo Spirito Santo, nè il Figliuolo di Dio, nè un angelo, coll'apparire agli uomini, possono essere tipi o figure del Messia; dunque Melchisedech non era nè un angelo, nè il Figliuolo di Dio, nè lo Spirito Santo.

L'economia conservata da Dio nell'Antico Testamento per far predire e figurare il Messia fu quella di suscitar uomini, come Noè, Isacco, Davide, Salomone, in cui imprimesse caratteri che rappresentassero le qualità, le perfezioni e gli ufficii del suo Figliuolo; o di suscitar profeti che lo dipingessero, e notassero le circostanze della sua venuta, della sua morte, della sua risurrezione nei lor discorsi, e talvolta nelle loro azioni. È questa la via generale che egli ha seguito in tutto il Vecchio Testamento; ed è su questo fondamento che lo stesso Figli-

senso nella traduzione che egli ha aggiunto al suo commentario, e che dice: *Essendo così l'immagine del Figliuolo di Dio* CHE *rimane sacerdote per sempre.* — (1) *Heins. Exercit. in hunc locum. Ita Ambrosiast. Quis est qui vivit? Ille etiam qui secundum ordinem Melchisedech factus est sacerdos in æternum. Ita Jacob. Capell. Knatebull. in Hebr.* VII. 8.

nolo di Dio ed i suoi apostoli hanno sempre ragionato. Gesù Cristo non ci viene citando che parole od azioni dei profeti e degli antichi patriarchi quando vuol provarci che egli è il Messia, che in lui si scontrano i caratteri notati nella Scrittura, e che in lui si verificano le figure della legge e le promesse dei profeti. Gli apostoli nei loro discorsi e nelle loro epistole ne fanno uso nella stessa maniera.

Se alcuni antichi Padri han trovato Gesù Cristo nelle apparizioni dell'Antico Testamento (1), noi ci guarderemo dall' opporci alla loro credenza; noi ve lo riconosciamo con essi, e nel senso in cui essi ve l'hanno riconosciuto. Confesseremo che colui il quale riceve le adorazioni di Abramo, ed a cui la Scrittura dà il nome di *Jehovà*, che è il gran nome di Dio, il nome che non si può comunicare (2); che colui il quale apparve a Mosè nel roveto ardente e che diede la legge sul monte Sinai, rappresentava il Figliuolo di Dio; cioè che essi erano angeli, come la Scrittura stessa ce lo insegna (3), che rappresentavano il Verbo eterno, il Figliuolo di Dio, e che parlavano in suo nome. Ma noi sosteniamo che lo scontro di Melchisedech e di Abramo non è un' apparizione; tutto il racconto di Mosè prova il contrario; e quando questa fosse un' apparizione, non potrebbe essere il Figliuolo di Dio che si rappresentasse da se medesimo sotto la forma di Melchisedech; la figura e la cosa figurata debbon essere in realtà differenti. Alla fine quando noi confessassimo che egli era un angelo, non sarebbe men vero che Dio non ha scelto gli angeli per formarne dei tipi di Gesù Cristo. Non era già agli angeli che egli doveva unirsi colla sua incarnazione (4), ma alla natura umana; onde fra gli uomini egli doveva produrre soggetti proprii a rappresentarlo ed a predire la sua venuta.

Conclusione di questa dissertazione.

Per conchiudere questa dissertazione noi diremo col maggior numero dei Padri (5) e degli interpreti che Mel-

(1) *Vide Tenam in Epist. ad Hebr. c.* 1. *difficult.* 2. *sect.* 2. — (2) *Gen.* XVIII. 1. 2. 13. 20. 26. 33. — (3) *Act.* VII. 30. 35. 38. *Galat.* III. 19. *Hebr.* II. 2. — (4) *Hebr.* II. 16. — (5) *Hippol.*, *Irenæ.*, *Euseb. Cæsar.*, *Euseb. Emisen.*, *Apollinar.*, *Eustat. apud Hieronym. Epist. ad Evang. Ipse Hieronym. Joseph. lib.* 1. *Antiq. c.* 11. *et l.* VII. *de Bello*, *c.* 13. *Hegesipp. l.* III. *c.* 9 *de Excid. Jerosol. Philo de congress. quærendæ. Erud. grat. Theodoret. quæst.* 63 *in Genes. OEcumen. in Hebr.* VII. *Chrysost. in Epist. ad Hebr. homil.* 12. *Theophil. Theodoret. alii passim.*

chisedech era un re della stirpe di Chanaan; che adorava il vero Dio ed esercitava la giustizia; che era stanziato e regnava in *Salem*, appellata altrimenti *Jebus*, e dappoi *Gerusalemme*; che avendo conosciuto l'importante servigio renduto da Abramo al paese inseguendo i quattro re che avevano vinto e spogliato i re della Pentapoli e dei paesi vicini, gli andò incontro con provvigioni, e gli diede la sua benedizione, ossia lo colmò di elogi e fece voti per la sua conservazione in nome del Dio Altissimo, di cui egli era sacerdote. Abramo dal suo canto offrì a Dio per mano di Melchisedech la decima delle spoglie che aveva prese al nemico, riconoscendo in tal guisa il Signore come primo autore della sua vittoria. Quanto al senso spirituale ed allegorico rinchiuso in questa storia, se ne trova la chiave in ciò che s. Paolo ne dice scrivendo agli Ebrei; su di che si può veder l'analisi che noi diamo di quest' Epistola nella prefazione che sta in fronte alla medesima.

DISSERTAZIONE

SULL' ORIGINE E SULL' ANTICHITÀ

DELLA

CIRCONCISIONE (*)

La circoncisione viene dagli Egizii, o dagli Ebrei?

Gli Egizii pretesero un tempo che la circoncisione avesse avuto origine nel lor paese. Erodoto, istruito dai sacerdoti di questa nazione, l' aveva persuaso ai Greci; ed i nemici della cristiana religione, sperando di renderla odiosa e spregevole volgendo in ridicolo il giudaismo, non mancarono di opporci che la circoncisione non era una cosa particolare degli Ebrei; che essa era stata inventata nell' Egitto; che una siffatta cerimonia non rendeva i discendenti di Abramo più santi degli altri popoli che l' avevano praticata prima di loro; e che gli Ebrei non dovevano riguardare questo segno come il carattere della parte eletta e del popolo prediletto da Dio. Quest' è l' obbiezione che Celso (1) faceva ai Cristiani; ma Origene non mancò di rispondere che i Giudei, i quali pretendevano di essere gli autori della circoncisione, non erano men degni di credenza di quel che lo fossero gli Egizii, i quali si attribuivano vanamente quest' onore; che la circoncisione degli Ebrei è assai differente da quella degli Egizii e degli Ismaeliti tanto pel suo fine, quanto per la legge che la stabilisce e per l' intenzione di quelli che la praticano; che i Giudei non riconoscono che la circoncisione dell' ottavo giorno, e tengono le altre superflue ed inutili; che a torto dunque Celso vuol confondere cerimonie e pratiche che non hanno fra esse nulla di comune; e che finalmente Gesù Cristo avendo libe-

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.
(1) *Cels. apud Orig. l.* 1. *et* v. *contra Celsum.*

rato i suoi apostoli da questa legge era inutile ai Cristiani di imprenderne la difesa, posciachè essa più non li riguardava. L'imperatore Giuliano (1) assicura che essendo venuto Abramo dalla Caldea nell'Egitto vi aveva imparato l'uso della circoncisione, e che i Cristiani, i quali si dicevano veri figliuoli di Abramo, erano al par di lui obbligati a riceverla. Ma s. Cirillo, senza darsi gran pena di confutar Giuliano in ciò che egli afferma intorno ad Abramo, si applica a mostrarci che non v'ha che la circoncisione del cuore e dello spirito che Gesù Cristo richiegga da noi, e che quella della carne è inutilissima alla salute.

Siccome si trovano ancora alcuni valenti uomini (2) i quali non sembrano persuasi che la circoncisione abbia cominciato nella persona di Abramo, e sembran credere che prima di lui essa fosse già in uso almeno fra i sacerdoti dell'Egitto, noi tenteremo di mostrar qui che tutti i popoli che la praticarono l'hanno ricevuta dagli Ebrei, o l'hanno praticata a loro imitazione, e che tutto ciò che Erodoto e gli altri autori profani hanno detto dopo lui dell'antichità della circoncisione fra gli Egizii, gli Etiopi, i Colchi ed i Fenicii è falso in quasi tutte le sue parti.

Testimonianza di Erodoto intorno alla antichità della circoncisione presso gli Egizii, Etiopi, Colchi e Fenicii.

Siamo avvezzi a vedere negli Egizii un popolo vantatore della sua antichità e lodatore delle sue invenzioni. Essi non possono soffrire che altri popoli si vantaggino in qualche cosa sopra loro, e si attribuiscano qualche prerogativa principalmente in materia di religione. Pensando che il culto degli iddii e la maniera di venerarli abbiano tratto la origine dal lor paese, essi si dichiararono autori di quasi tutte le cerimonie religiose che altrove si scorgevano; ed è per questa ragione che hanno sempre nutrito contro gli Ebrei tanto odio e tanta antipatia. La vera antichità di questi, la maestà delle loro cerimonie, l'opposizione delle loro pratiche e delle loro leggi a quelle degli Egizii, la purezza della loro religione, erano oggetti che destavano la lor gelosia ed il loro mal talento.

Gli storici greci, i quali vollero parlare intorno l'antichità dei popoli e intorno l'origine delle pratiche religiose, non

(1) *Apud Cyrill. lib.* x. *contra Julian.* — (2) *Marsham. Can. Ægypt. secul.* v. *Joan. Le Clerc in Genes.*

credettero di dover istruirsi altrove che nell'Egitto. La rinomanza che i sapienti di questo paese aveano conseguito, vi trasse quasi tutti gli antichi scrittori della Grecia; e quivi essi hanno attinte alcune verità e quel gran numero di favole che ci vanno spacciando.

Erodoto è uno di quegli storici la cui autorità è maggiormente presa di mira; Manetone, autore egizio, lo accusa di avere spesso asserite falsità per difetto di sapere intorno alle antichità egizie. Diodoro di Sicilia (1), greco come egli era, gli fa gli stessi rimproveri; e noi non possiamo dispensarci dal notar qui gli errori in ciò che egli disse dell'antichità della circoncisione fra gli Egizii, gli Etiopi, i Colchi ed i Fenicii, tanto più che egli ha trascinato nell'errore gli altri storici che lo hanno seguito.

Gli Egizii, dice quest'autore (2), fanno il contrario di quasi tutti gli altri popoli nelle loro maniere; e ricevono la circoncisione, che è un costume il quale non è noto che a coloro ai quali essi lo hanno comunicato. Altrove egli afferma (3) che i Colchi, gli Egizii e gli Etiopi sono i soli fra tutti i popoli che abbiano avuto la circoncisione fin dal principio; giacchè, aggiunge egli, i Fenicii ed i Sirii che sono nella Palestina, convengono che essi hanno preso questo costume dagli Egizii; e quanto agli altri Sirii, i quali abitano sui fiumi Termodonte e Partenio, confessano che poco dopo essi l'hanno ricevuta dai Colchi. Ma per riguardo agli Egizii ed agli Etiopi io non posso dire, continua Erodoto, qual dei due popoli la praticasse pel primo, quantunque vi sia molta apparenza che gli Etiopi l'abbiano imitata dagli Egizii col commercio che essi ebbero con loro. Ecco ciò che dice Erodoto e ciò che noi stiamo per esaminare.

Riflessioni sulla testimonianza di Erodoto.

È visibile la contraddizione in ciò che egli afferma a prima giunta, che gli Egizii si distinguono da tutti gli altri popoli per la circoncisione, e che solo questa usanza si trova presso coloro che la imitarono dagli Egizii; mentre ha detto che i Colchi, gli Egizii e gli Etiopi la praticarono fin dal principio. Si contraddice pure allorquando mostra di non sapere quale fra questi due popoli, Egizii ed Etiopi, sia stato il primo a praticare la circoncisione. Erodoto, il quale distingue così bene gli

(1) *Diodor. l.* I. — (2) *Herodot. l.* II. *c.* 35. 36. — (3) *Ibid. c.* 104.

Etiopi dell' Asia da quelli dell' Africa, e che non poteva ignorare che questi non fossero venuti dall' India per abituarsi al mezzogiorno dell' Egitto, avrebbe dovuto considerare che questi Etiopi non potevano aver ricevuto la circoncisione fin dal principio, posciachè essi erano usciti dagli Etiopi dell' Asia, fra i quali essa non è mai stata praticata; e così egli non avrebbe esitato a dire, come fa altrove, che gli Etiopi avevano ricevuto la circoncisione dagli Egizii dopo il loro arrivo nelle vicinanze del lor paese.

Ciò che Erodoto afferma poscia, che i Fenicii ed i Sirii i quali abitano nella Palestina, confessano d'avere imitato gli Egizii nel costume di circoncidersi, è ancora più visibilmente falso; giacchè noi non conosciamo nella Siria che i Fenicii ed i Giudei, che abbiano avuto questa pratica; ora nè gli uni nè gli altri confessavano ciò che vuol dire Erodoto: i Giudei riconoscevano Abramo, o piuttosto Iddio medesimo per autore della loro circoncisione; ed i Fenicii riferivano la loro ad uno degli antichi re nomato Ilo, come qui sotto vedremo. S. Barnaba (1) nella sua Epistola dice che tutti i Sirii, gli Arabi ed i sacerdoti egizii ricevono la circoncisione. S. Epifanio (2) afferma anch' esso che gli Ismaeliti, altrimenti detti Saraceni, i Samaritani, gli Idumei e gli Omeriti la usano al par degli Ebrei. S. Girolamo (3) vi aggiunge i Moabiti e gli Ammoniti. S. Ambrogio (4) afferma che non solo i sacerdoti egizii, ma anche alcuni degli Etiopi, degli Arabi e dei Fenici ricevevano la circoncisione. Si trova la stessa notizia nel libro della Circoncisione che sta fra le opere di s. Cipriano.

Così, secondo questi autori, la cui antichità ed autorità sono note, il costume di circoncidersi è assai sparso nell' Oriente. Nulla dico degli Ismaeliti, degli Idumei, degli Arabi, degli Ammoniti e de' Moabiti, i quali tutti potevano averla ricevuta da Abramo. Si sa che Giovanni

(1) *Barnab.* Ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος, καὶ Ἄραψ, καὶ πάντες ἱερεῖς τῶν εἰδώλων. Ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῶν διαθηκῶν αὐτοῦ εἰσί· ἀλλὰ καὶ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσί. — (2) *Epiph. l.* II. *contra Hæres. hær.* 30. Ἀλλὰ καὶ Σαρακηνοί, οἳ καὶ Ἰσμαηλῖται, περιτομὴν ἔχουσι, καὶ Σαμαρῖται, καὶ Ἰουδαίοι, καὶ Ἰδουμαίοι, καὶ Ὁμηρῖται. — (3) *Hieron. in Jerem.* IX. — (4) *Ambros. Annot. in Levit. ad Constantium, seu Ep.* 82. *n.* 6. *nov. edit.*

Ircano obbligò gli Idumei a farsi circoncidere, posciachè gli ebbe sottomessi (1). Lo stesso accadde, come pare, ai Moabiti ed agli Ammoniti. Io sospetto che sotto il nome di *Fenicii* questi scrittori abbiano voluto designare i Samaritani; giacchè s. Epifanio, il quale parla dei Samaritani, non dice nulla dei Fenicii. Ora noi non ci curiamo di scoprir l'origine della circoncisione presso i Samaritani, posciachè essi osservavano le leggi di Mosè. Restano adunque gli Egizii e gli Etiopi: questi ultimi non si vantano di essere gli autori di quest' usanza, e ne riferiscono la origine od agli Ebrei od agli Egizii. In tal guisa tutta la difficoltà è ridotta ad esaminare quale sia la sorgente della circoncisione presso gli Egizii.

Qual è la sorgente della circoncisione presso gli Egizii?

Appare da tutti gli autori, i quali ne hanno parlato, che fra loro l'obbligo della circoncisione non ebbe mai forza di legge, e non si è praticata universalmente nel loro paese. Filone (2) dice che questi popoli si fanno circoncidere per molte ragioni. La prima per evitare una malattia pericolosa appellata *il carbone*, alla quale vanno maggiormente soggetti coloro che non sono circoncisi. La seconda è per conservare il corpo in una maggior purezza troncando tutto ciò che è capace di contenere qualche sozzura. Collo stesso divisamento si tagliano tutti i peli del corpo per tema non resti al disotto del pelo alcun che da renderli impuri. La terza è tutta simbolica e non riguarda il nostro argomento. Finalmente la quarta è per promovere la fecondità; giacchè essi pretendono che quelli che sono circoncisi generino con maggior facilità degli altri.

S. Ambrogio (3) sembra affermare che gli Egizii credano che vi sarebbe una specie di empietà nei sacerdoti

(1) *Joseph. Antiq. lib.* XIII. *c.* 17. — (2) *Philo de Circumcisione.* Πολλὰ δὲ εἶναι τὰ προτρέποντα τὴν εἰσαγωγὴν τῶν παλαιῶν διατηρεῖν, καὶ ἐπιτελεῖν τὰ δ' ἀνωτάτω τέτταρα. Ἓν μὲν χαλεπῆς νόσου καὶ δυσιάτου πάθους ἀπαλλαγὴν ἣν ἄνθρακα καλοῦσι .... ἥτις εὐκολώτερον τοῖς τὰς ἀκροποσθίας ἔχουσιν ἐγγίνεται. Δεύτερον, τὴν δι' ὅλου τοῦ σώματος καθαρότητα πρὸς τὸ ἁρμόττειν τάξει ἱερωμένῃ παρ' ὃ καὶ ξυρῶνται τὰ σώματα προσυπερβάλλοντες οἱ ἐν Αἰγύπτῳ τῶν ἱερέων· ὑποσυλλέγεται γὰρ καὶ ὑποστέλλει καὶ θριξὶ καὶ ποσθίαις ἔνια τῶν ὀφειλόντων καθαίρεσθαι. Τρίτον δὲ, τὴν πρὸς καρδίαν ὁμοιότητα τοῦ περιτμηθέντος μέρους .... Τέταρτον δὲ καὶ ἀναγκαιότατον, τὴν πρὸς πολυγονίαν κατασκευήν· λέγεται γὰρ ὡς εὐοδοῖ τὸ σπέρμα, μήτε σκιδνάμενον, μήτε περιῤῥέον εἰς τοὺς τῆς ποσθίας ὡς ἦλθε κόλπους, κ. τ. λ. — (3) *Ambr. Epist.* 72 *ad Constantium*, n. 5.

i quali non si facessero circoncidere. Credono essi che nè i magi nè gli astronomi nulla possano col soccorso della loro arte senza la circoncisione: *Neque magici carminis sapientiam, nec geometriam, nec astronomiam judicant vim suam obtinere, sine circumcisionis signaculo.* Vesting (1), medico celebre, pretende esservi una ragione naturale per cui gli Egizii e gli Arabi si assoggettino alla circoncisione, sieno essi maschi, oppur femmine. Pei maschi si è che il prepuzio loro cresce siffattamente, che bisogna tagliarlo per necessità e non per religione, quantunque forse tra questi popoli superstiziosi la religione vi sia anch' essa mescolata. Per le femmine v'ha una ragione press' a poco uguale (2). Certo è che la cosa non è nè generale nè obbligatoria fra questi popoli: la circoncisione è un rimedio di cui si serve chi vuole: si eccettuino i seguaci della legge di Maometto, presso i quali è obbligatoria per gli uomini.

S. Clemente d'Alessandria (3) racconta che essendo Pittagora venuto nell' Egitto per istruirsi presso i profeti di questa nazione volle sottoporsi a ricevere da loro la circoncisione, per aver l' ingresso nei loro misteri e per imparare i segreti della celata loro filosofia. Origene (4) fa una enumerazione esatta di coloro che praticano questa cerimonia nell' Egitto; egli nomina i geometri, gli astronomi, gli astrologi giudiziarii, i formatori degli oroscopi, i sacrificatori, quelli che predicono l' avvenire coll' ispezione delle viscere degli animali sacrificati, quelli che si chiamano profeti, quelli che studiano i geroglifici, gli indovini, quelli che scoprono i misteri e quelli che vogliono avervi l' accesso; questi sono tutti obbligati a ricevere la circoncisione. Giuseppe (5) osserva che i sacerdoti egiziani si fanno tutti circoncidere e si astengono dalla carne di porco. S. Epifanio (6) fa la stessa osservazione sulla circoncisione di questi sacerdoti; il che giustifica la opinione che allora questo costume fosse proprio di loro soli.

In qual tempo gli Egizii han ricevuto

Ma è d' uopo tentar di scoprire in qual tempo gli Egizii abbiano ricevuta questa pratica. Artapano, citato

(1) *Vesting. Syntag. anatom. c.* 6. — (2) Ved. la nota latina qui sotto, pag. 705. — (3) *Stromat. l.* 1. — (4) *Origen. in Ep. ad Rom. et in Jerem. Homil.* 5. — (5) *Joseph. lib.* II. *contra Appion.* — (6) *Epiph. haeres.* 30.

l'uso di farsi circoncidere.
Se quest' uso era stabilito presso di loro ai tempi di Mosè o di Giosuè.

in Eusebio (1), assicura essere stato Mosè che la comunicò ai sacerdoti dell' Egitto ed agli Etiopi. Origene (2) sembra favorire questa opinione allorquando dice che ciò che mise in gran voga la circoncisione presso i popoli stranieri è il timore che si aveva di un angelo nemico degli Ebrei, il quale non poteva nuocere a coloro che erano circoncisi, e che uccideva quelli che non lo erano; opinione fondata sopra ciò che si legge nell' Esodo, che un angelo andò incontro a Mosè quando egli ritornava nell' Egitto, e voleva togliere la vita od a Mosè medesimo, o secondo altri al suo figliuolo Eliezer, il quale non era ancor circonciso. Sefora, madre di questo fanciullo, lo circoncise bentosto, e l' angelo si ritirò (3). Altri hanno preteso che questo costume venisse immediatamente dagli Israeliti che entrarono nell' Egitto con Giacobbe.

In principio i due popoli ebraico ed egizio erano molto alieni l' un dall' altro. Non mangiavano insieme, non si univano, ed erano anche separati di dimora; ma in appresso si ravvicinarono; ed allorquando Mosè trasse gl' Israeliti dall' Egitto, alcuni di loro avevano sposate donne egizie: essi vivevano nelle stesse città ed avevano i costumi medesimi; molti avevano abbandonato il mestiere di pastori; che era quello dei loro padri, ed avevano partecipato ai costumi del paese; ma avevano costantemente conservata la circoncisione; e v' ha qualche probabilità che non volessero unirsi cogli Egizii se non a patto che questi abbracciassero quella costumanza che gli Ebrei han sempre conservata con sommo scrupolo, non ostante tutte le altre loro prevaricazioni ed infedeltà.

Queste ragioni per quanto appaiano belle e buone, sono però combattute da altre prove che non sembrano men verisimili. Se fosse vero che gli Egizii avessero ricevuto la circoncisione per trarre gli Israeliti nelle loro città e per unirsi ad essi, e se questi avessero abbandonato le terre, il mestiere e la religione dei loro padri, che cosa mai avrebbe potuto impedire l' intera mescolanza delle due nazioni? E come, durante lo spazio di dugentoquindici anni che essi furono insieme, non si sarebbe for-

(1) *Euseb. Præp. l.* IX. *c.* 28. — (2) *Origen. l.* V. *contra Celsum*, *p.* 163 *edit. Cantabrig.* — (3) *Exod.* IV. 24 *et seqq.*

mato di due nazioni un sol popolo? Ciò nullameno questo è ciò che non accadde, e v'ebbero pochi Israeliti che sposassero donne egizie: nè i due popoli furono mai misti; e possiamo anche assicurare essere stata l'alienazione reciproca che indusse il Re dell' Egitto ad appigliarsi ai mezzi di sterminare gli Israeliti. Si crede che fosse al segno della circoncisione che la figlinola del Re dell' Egitto riconobbe il fanciullo Mosè esposto sulle acque del Nilo, per uno dei figlinoli degli Ebrei, e che giudicò non esser esso di schiatta egizia (1).

Allorqnando Mosè nella legge prescrive le condizioni sotto le quali gli stranieri potevano partecipare alle cerimonie ed alle prerogative del popolo di Dio, ordina sempre in primo luogo la circoncisione, ed ordina ciò senza eccettuare gli Egizii da questa regola generale; la qual cosa egli non avrebbe fatto senza alcun dubbio, se questi popoli fossero stati circoncisi a' suoi tempi al pari degli Israeliti. La sola grazia che egli concede a questo popolo in riconoscenza del soggiorno che gli Israeliti ebbero nel suo paese come stranieri, è quella di permettere che alla terza generazione i lor figliuoli entrino nell' assemblea del Signore (2), ben inteso che essi riceveranno la circoncisione e si sottometteranno alle altre osservanze della legge, come lo spiegano gli interpreti.

Essendo que' d' Israele usciti dall' Egitto, viaggiando nei deserti dell' Arabia, non avendo più commercio con altri popoli (3), ed essendo tutti uniti come in una sola città, abbandonarono per un certo determinato tempo l'uso della circoncisione. Non sussistendo più il motivo che aveva fatto stabilire questa cerimonia per distinguere questo popolo dagli altri, si credette di poter interromperne l'uso; ma non sì tosto essi giunsero nella terra promessa ed in mezzo ai Cananei, che Dio ordinò che si circoncidessero tutti quelli che erano nati nel deserto; e dopo che

(1) Tale è almeno l'opinione dei rabbini. Talmud, trattato *Sota*, fol. 12 *verso*, *Medrasc-Rabba* sull' Esodo II. 6. La tradizione dei rabbini insegna ugualmente che Giuseppe si è fatto riconoscere da' suoi fratelli col mezzo della circoncisione che egli aveva ricevuto. Ved. *Medrasc-Rabba* e *R. Sal. Yarkhi* sulla Genesi, XLV. 4, e la paraf. cald. di Jonathan, *cod. loco*. La circoncisione era adunque il segno particolare degli Ebrei. Ved. la nostra nota *infra*, pag. 706 (DRACH). — (2) *Deut.* XXIII. 7. 8. — (3) *Theodoret. quæst.* 3 *in Jesu Nave.*

quest'ordine fu eseguito, Dio disse a Giosuè: ***Hodie abstuli opprobrium Ægypti a vobis*** (1): « Oggi ho tolto da « voi l'obbrobrio dell'Egitto; » come se dicesse: Io ho allontanato da voi ciò che vi rendeva simili agli Egizii, e ciò che era per voi un argomento d'obbrobrio e di confusione. Allorquando i figliuoli di Giacobbe dissero a Sichem che non potevano unirsi colla sua famiglia finchè egli rimanesse incirconciso, si espressero in questa sentenza: ***Non possiamo dare la nostra sorella ad un uomo incirconciso; la qual cosa è illecita e abbominevole presso di noi*** (2); cioè chiunque non porta il segno della circoncisione è riguardato fra noi con orrore; è un oggetto vergognoso ed abbominevole. Il Cananeo dunque e l'Egizio erano egualmente un obbrobrio per gli Ebrei, perchè nè l'uno nè l'altro avevano la circoncisione.

Marsham (3) dalle parole citate di Giosuè ha preteso di cavare una prova in favore della sua opinione, che al tempo di Mosè gli Egizii fossero circoncisi: ***Io ho tolto dal mezzo di voi l'obbrobrio dell'Egitto;*** cioè, giusta la sua sentenza: ho tolto da voi ciò che è ugualmente abborrito dagli Egizii e da voi; come se gli Egizii fossero mai sempre stati circoncisi universalmente e senza eccezione, ed avessero guardato con disprezzo coloro che non lo erano, o che fossero stati indotti dal dovere o da alcune leggi a ricevere questo segno sopra se medesimi. Ma come troppo contorta è questa interpretazione del sig. Marsham, così chiara e semplicissima è l'altra, da cui risulta che l'*obbrobrio dell'Egitto* nota in questo luogo la vergogna di cui gli Egizii in qualità di incirconcisi erano coperti, e l'orrore in cui appunto per questo motivo si tenevano dagli Israeliti. Dopo tutte queste prove noi crediamo di poter conchiudere che al tempo di Mosè e di Giosuè gli Egizii non facevano ancor uso della circoncisione. Esaminiamo ora i tempi che conseguitarono.

Se sotto il regno di Salomone gli Egizii hanno ricevuto la circoncisione; se l'hanno ri-

L'opinione più comune è quella che sotto il regno di Salomone gli Egizii e gli Etiopi ricevettero l'uso di circoncidersi; e le prove di essa si desumono dal gran commercio di questi popoli co' Giudei di que' tempi. Ma se noi non confessiamo che gli Egizii abbian preso questo

(1) *Josue* v. 9. — (2) *Genes.* xxxiv. 14. *Quod illicitum et nefarium est apud nos.* (Hebr. *Quia opprobrium est nobis.*) — (3) *Marsham. Canon. Ægypt. sæcul.* v.

cevuta dagli Arabi; se avevano questo uso al tempo dei profeti Geremia ed Ezechiele.

costume dagli Ebrei nel tempo del soggiorno di questi nell' Egitto, a stento confesseremo che le relazioni di questi due popoli nell' età di Salomone abbiano potuto produrre quest' effetto; principalmente che mancano altre ragioni che lo provino. E per riguardo agli Etiopi, i quali si dicono aver ricevuto la circoncisione per mezzo della loro regina, che imprese espressamente il viaggio di Gerusalemme per visitar Salomone, si dee notare che essa non era nè punto nè poco regina dell' Etiopia di cui qui si vuol parlare, ma del paese di Saba nell' Arabia; e che in siffatto modo la visita che essa fece a Salomone e la stima che poteva aver per questo principe non ha potuto contribuire a far adottare la circoncisione agli Etiopi, i quali non avevano alcuna relazione con essa[1].

Il Bochart ed alcuni altri dotti furono d' avviso che la circoncisione non si era già introdotta nell' Egitto per la via degli Ebrei, ma per mezzo degli Arabi vicini a questo paese. Si osserva in fatto una grande diversità tra la circoncisione degli Egizii e quella degli Ebrei, ed al contrario molta somiglianza tra quella degli Egizii e degli Arabi. 1.° I Giudei riguardano questa cerimonia come un obbligo indispensabile, e come il sigillo ed il carattere che li rende popolo di Dio, e che loro assicura l' effetto delle promissioni e le prerogative annesse alla sua religione; mentre gli Egizii non la considerarono mai che come una pratica indifferentissima, e che non era obbligatoria per tutto il popolo, ma solo per certi sacerdoti. 2.° I Giudei non circoncidono che i maschi, e lo fanno sempre l' ottavo giorno; gli Egizii sottopongono alla circoncisione tanto gli uomini quanto le donne[2]; e ciò avviene nel principio del decimoquarto anno, secondo la testimonianza di s. Ambrogio[3]. I viag-

(1) Ecco un' altra origine della circoncisione fra gli Egizii. Rabbi *Abba-bar-Cahana* e Rabbi *Samuel-bar-Nahkman* assicurano nel *Medrase-rabba* (raccolta delle più antiche tradizioni), che Giuseppe prescriveva agli Egizii, i quali venivano a domandargli biade, di circoncidersi, e che in questa occasione Faraone loro disse: *Quidquid ipse vobis dixerit facite.* Gen. XLI. 55. È una disgrazia che non possiamo sempre fondarci sulle asserzioni dei rabbini che spesso abusano troppo d' una franca fiducia di far adottare dalla cieca sinagoga come verità tutte le stravaganze che si presentano alla sregolata loro immaginazione. (DRACH.) — (2) *Strab. l.* XVII. — (3) *Ambros. l.* II. *de Abraham* c. 11. *Ægyptii quartodecimo anno circumcidunt mares; et fœminas eodem anno*

giatori non sono concordi nell' ammettere che tutte le donne egizie ricevano questa specie di circoncisione. Essa non è di obbligo che in alcuni paesi dell'Arabia e della Persia, come verso il golfo Persico ed il mar Rosso, ove si circoncidono i due sessi con egual regolarità, ma con questa differenza che si posson circoncidere gli uomini a cinque, sei, nove o tredici anni; ma per ciò che spetta alle donne, non si circoncidono se non quando hanno passato la giovinezza, attesochè prima non v' ha escrescenza da recidere (1). 3.° Finalmente i Giudei ricevono la circoncisione per partecipare all'alleanza di Dio con Abramo e colla sua posterità; gli Egizii non hanno altro motivo che la pulitezza del corpo, e fors' anche la mira di evitare qualche incomodo corporeo particolare al lor paese; e questo principalmente per riguardo alle donne (2). Con ragione adunque Origene sosteneva, come noi l' abbiamo notato, che la circoncisione degli Egizii era all' intutto diversa da quella degli Ebrei, e che queste pratiche non avevan nulla fra esse di comune. Ma non se ne può conchiudere assolutamente che esse non derivino dalla medesima sorgente; giacchè sia che traggano la origine dagli Ebrei, o dagli Arabi, ciò si riferisce sempre ad Abramo padre di Isacco e di Ismaele, e distrugge la opinione dell' antichità della circoncisione fra gli Egizii.

circumcidi ferunt: quod ab eo videlicet anno incipiat flagrare passio virilis, et fœminarum menstrua sumant initia. (La circoncisione de' Giudei è anche a' nostri giorni diversa da quella degli Arabi e dei Maomettani sotto l' aspetto dell' operazione medesima. Drach.)

(1) *Chardin Voyage de Perse*, tom. III. — (2) *Huet. Not. in Orig.* p. 5. *Circumcisio fœminarum fit resectione* τῆς νύμφης (*imo clitoridis*), *quæ pars in Australium præsertim mulieribus ita excrescit, ut ferro sit coercenda. Ita tradunt medici insignes, Paulus Ægineta*, lib. VI. c. 70. *Aëthius Tetralb.* 4. *ser.* 4. *cap.* 103. *quorum hic ita pergit: Quapropter Ægyptiis visum est ut ante quam exuberet (pars illa corporis) amputetur, tum præcipue cum virgines nubiles sunt elocandæ ... Quod igitur necessitate primum invectum est, religione postmodum usurpatum fuit; quod et aliqui de circumcisione virili opinati sunt. Porro hanc consuetudinem circumcidendarum (mulierum) hodieque retinere Ægyptios ferunt ii qui regiones illas lustraverunt, ignemque ad compescendam partis hujus luxuriem adhiberi. Scribit Bellon.* lib. III. *Observ. cap.* 28: *Morem hunc servare fœminas in Persia et Cophtas etiam in Æthiopia, Christi licet nomine professas. Leo Africanus,* lib. VIII., *narrat Mahummedi lege id præscribi, quamvis in Ægypto tantum et Syria obtineat, munusque id obire vetulas quasdam per vicos Cairi ministerium suum venditantes.*

Al tempo dei profeti Ezechiele e Geremia gli Egizii sono annoverati fra gli incirconcisi coi Babilonesi e coi Tirii. Ezechiele parlando al re dell' Egitto gli dice per parte di Dio: *Tu sei stato cacciato nel fondo della terra: tu dormirai tra gli incirconcisi con quelli che furono uccisi di spada. Così sarà di Faraone e di tutta la sua gente*(1). Lo stesso profeta (2) dirigendosi ancora a questo principe ed al suo popolo li minaccia di farli scendere nell' inferno cogli altri popoli incirconcisi come Assur, Elam, Mosoch e Thubal. Finalmente Geremia (3) sembra distinguere gli Egizii dai Giudei per la circoncisione che questi ricevevano e gli altri no. Ecco il passo di questo profeta letteralmente tradotto sul testo ebraico: *Io visiterò*, dice il Signore, *tutti coloro che sono circoncisi, e quelli che nol sono, l'Egitto e Giuda, Edom ed i figliuoli d'Ammone*, ec...... *giacchè tutte* (queste) *nazioni sono incirconcise di corpo; ma tutta la casa d' Israele è incirconcisa di cuore.* Io non vorrei ciò nullameno sostenere che allora non vi fosse alcuna persona circoncisa fra gli Egizii; si conviene generalmente che una siffatta pratica fosse antica fra i sacerdoti di questa nazione, ma è evidente, dietro le parole or ora citate, che il popolo era ancor riguardato come incirconciso.

Due riflessioni che finiscono di distruggere la pretesa di coloro i quali vogliono che gli Egizii sieno gl' inventori della circoncisione.

Per terminare di distruggere la pretesa di coloro i quali vogliono che gli Egizii sieno gl' inventori della circoncisione, e l' abbiano fin dal principio praticata, si possono fare ancora due riflessioni; la prima che non è convenevole che un popolo naturalmente e senza qualche straordinaria ragione tutto intero si induca a circoncidersi. È questa una cerimonia troppo dolorosa e troppo umiliante, e d' altronde troppo singolare per cader nella mente di un uomo, e più difficilmente ancora di tutta una nazione. Si concepisce agevolmente che il primo il quale si è circonciso ha dovuto esservi indotto da motivi ben diversi da quelli di cui ci parlano gli Egizii, come sono una pretesa pulitezza od una superstizione an-

(1) *Ezech.* XXXI. 18. — (2) *Ibid. et* XXXII. 19 *et seqq.* — (3) *Jer.* IX. 24. 25. *Visitabo super omnem qui circumcisum habet præputium* (*Hebr. super omnem circumcisum, cum eo qui habet præputium*) *super Ægyptum, et super Judam, et super Edom, et super filios Ammon, etc.... quia omnes gentes habent præputium, omnis autem domus Israel incircumcisi sunt corde.*

cor più ridicola di imitare il cinocefalo, che è un certo animale deificato, il quale, siccome riferiscono, nasce bello e circonciso; sono questi sogni così fatti che non meritano che ci arrestiamo a confutarli. Ora gli Egizii non sanno addur ragioni migliori di queste che gli abbiano potuto spingere a questa pratica; onde si dee conchiudere che non ne sono gli autori.

La seconda riflessione si è che se un tal costume fosse sempre stato in vigore fra essi, e vi fosse tenuto in qualche conto e riguardato come necessario, o come una pratica religiosa, si vedrebbe in uso fra i popoli che uscirono dall' Egitto e nei luoghi che presero la lor religione ed il loro culto dagli Egizii; ma quest' è ciò che non appare in verun luogo. I Cananei, i Fenicii, i Filistini e diversi popoli dell' Africa sono Egizii d' origine; e nessuno di tutti questi popoli non ha la circoncisione, tranne i Fenicii che la ricevettero da Saturno, come più sotto narreremo. Questa prova risulta tanto più forte, da che si osserva che nella Siria, nella Fenicia, nell' Africa, nell' isola di Cipro e nella Grecia, ove si diffusero le superstizioni egizie, non vi ha vestigio di circoncisione. Esamineremo frappoco ciò che riguarda i Colchi, i quali si pretese essere gli stessi che i *Chasluhim,* discesi da Mizraim, ossia Egizii. Veniamo ora alle prove che i Fenicii adducono per appropriarsi l' onore d' avere pei primi praticata questa cerimonia.

Bisogna dunque confessare che gli abitatori dell' Egitto non ebbero la circoncisione fin dal principio; che essi non la inventarono; che non la ricevettero che assai tardi, e che Abramo non potè nè imitarla, nè prenderla da loro.

Osservazioni sulla circoncisione dei Fenicii e dei Colchi.

Sanconiatone, come si riferisce in Eusebio (1), dice che Saturno, appellato Israele dai Fenicii, non avendo che un figliuolo nomato Jeud, nato dalla ninfa Anobret, lo immolò sopra un altare che aveva innalzato al Cielo suo padre, e che essendosi fatto circoncidere costrinse tutti i suoi soldati a far lo stesso. Da questo derivò tra i Fenicii il costume seguito dai principi di immolare i loro figliuoli nelle più pressanti necessità dello Stato; e da ciò proviene anche, come sembra, l' uso della circoncisione tra questo popolo. Ma siccome noi annoveriamo Sanco-

(1) *Euseb. Præp. lib.* 1.

niatone fra gli autori favolosi, non crediamo di dover perdere il tempo nel confutarlo, o nel fare osservazioni sopra il suo racconto.

Se adunque la circoncisione fu in vigore nella Fenicia, essa non derivò che da Abramo e dagli Israeliti; ma non sembra che questa pratica sia giammai stata assai comune in questo paese. I Fenicii non si fecero mai un dovere di praticarla; e non l' aveano nè ai tempi di Giosuè, nè, come crediamo, sotto i re di Giuda e di Israele. Ezechiele (1) minaccia il re di Tiro di *colpirlo colla morte degli incirconcisi*; cioè di farlo morire come gli altri popoli incirconcisi senza alcuna speranza di una vita migliore. Erodoto (2) confessa che i Fenicii abbandonarono la circoncisione pel commercio che essi ebbero coi Greci; e noi non veggiamo che essi abbiano portato questa pratica in alcuna delle colonie che stabilirono su tutte le coste del Mediterraneo. Finalmente Giuseppe assicura (3) che al suo tempo non v' aveano che i Giudei i quali si circoncidessero tra tutti i popoli che abitavano la Siria; onde se i Fenicii abbracciarono questo costume, non lo conservarono che poco tempo, e l' hanno sicuramente da altri ricevuto.

Noi ci siamo più sopra (4) estesi sull' origine dei Colchi, ed abbiam tentato di mostrare che ciò che dice Erodoto intorno all' origine egizia di questi popoli è assai incerto; quello che egli afferma sulla loro circoncisione, o voglia ch' essi l' abbiano praticata fin da principio, o pretenda che l' abbian presa nell' Egitto, non è meglio appoggiato; onde bisogna cercare un' altra sorgente della circoncisione di questi popoli, e di quella dei Sirii stanziati al disopra dei fiumi Termodonte e Partenio. Se è permesso di proporre alcune conghietture in una materia così oscura ed intralciata, si potrebbe dire che i Colchi ed i Sirii circoncisi, di cui parla Erodoto, avevano ricevuto la circoncisione dagli Israeliti esiliati in questo paese; se pur non si ama meglio di supporre che essi medesimi erano Israeliti trasportati in queste provincie da Theglathphalasar, o da Salmanasar. Avendo essi con-

(1) *Ezech.* XXVIII. 10. — (2) *Herodot. lib.* II. — (3) *Joseph. lib.* I. *contra Appion.* — (4) Ved. più sopra la *Dissertazione sulla divisione dei discendenti di Noè.*

servato la circoncisione, essendo venuti dalle vicinanze dell' Egitto, ed avendo ancora qualche apparenza ed alcune maniere degli Egizii, come la tinta bruna, i capelli ricciuti, un linguaggio straniero alla Colchide, ed il culto d' un bue o d' un vitello d' oro, somigliante a quello di Api, fu agevole il pigliarli per popoli discesi immediatamente dagli Egizii. Gli antichi autori greci sono spesso caduti in questo errore di prender la nazione degli Ebrei come un popolo oriundo dall' Egitto; ed il lungo soggiorno che essi avevan fatto in questo paese rendeva verisimile una siffatta opinione.

Origine ed uso della circoncisione presso gli Ebrei.

Dopo aver cercata la antichità della circoncisione fra i popoli gentili, non ci resta, per finir questa dissertazione, che di esaminare ciò che la Scrittura ci dice di quella degli Ebrei. L' origine non ne è oscura, il possesso e l' uso ancor meno incerti. Noi ne troviamo la istituzione ben indicata in Mosè, e ne veggiamo l' uso non interrotto nei discendenti di Abramo dal suo tempo infino a noi. Mosè (1) ci narra che Dio dopo avere sperimentato la obbedienza e la fede di Abramo in diversi scontri gli dichiara di voler seco lui stringere alleanza non meno che colla sua posterità, gli rinnova le sue promesse e le sue benedizioni, e gli dice: *Questo è il mio patto che osserverete tra me e voi: tu e il seme tuo dopo di te: Tutti i vostri maschi saran circoncisi. E voi circonciderete la vostra carne in segno dell' alleanza tra me e voi.*

I Padri, gli interpreti e la Scrittura medesima ci insegnano che il principal disegno di Dio in questa istituzione era quello di dare alla stirpe di Abramo un carattere che la distinguesse dagli altri popoli. Ora è forse concepibile che Dio per separare la posterità del suo servo da quelle dei popoli stranieri abbia voluto adoperare un segno incerto e comune, che sarebbe stato fin da quel tempo in uso presso una nazione vicinissima, e colla quale gli Ebrei dovevano poscia vivere sì lungo tempo? Non era forse il mezzo di confondere il sacro col profano, il popolo eletto con quello che non lo era, la schiatta di Abramo coi sudditi di Faraone, dando a quella la circoncisione, che era già stata comune nell' Egitto? Sarebbe stato un operare direttamente contro i

(1) *Genes.* XVII. 10. 11.

suoi disegni. Si dee dunque dire che Mosè nel racconto da lui fatto dell' istituzione della circoncisione dia bastantemente a conoscere che egli parla di una cosa tutta nuova, e che non era fino allora nè conosciuta nè praticata da veruno. E perciò Origene (1) afferma che, secondo l' asserzione di Mosè, Abramo è il primo che si sia circonciso nel mondo; e nulla è più naturale che l' intendere il racconto di questo legislatore in questo senso.

Conclusione di questa dissertazione.

Dopo tutto ciò si può forse ancor dubitare che Abramo non sia il vero autore della circoncisione? Abbiamo in suo favore un titolo autentico nei libri di Mosè i più antichi che sieno al mondo; abbiamo un possesso incontestabile di tremila e seicento anni; si osservano solidi argomenti di questa istituzione e nel Signore che la ordina, ed in Abramo che la riceve; il principio e la continuazione di quest' uso sono ugualmente certi ed evidenti fra gli Ebrei; non si può assegnare alcun motivo ragionevole che abbia potuto indurre Abramo ad imitare in questo gli Egizii ed i Fenicii, quand' anche avessero usata questa pratica prima di lui; egli fu sempre lontano dalle loro superstizioni e dal loro culto; non ha mai avuto nè commercio nè unione con essi, se non in quanto una necessità indispensabile ve lo ha costretto; è dunque credibile che egli abbia voluto prendere da essi un costume qual era quello della circoncisione, che secondo lo stesso sentimento di quei popoli non era necessario e non potea contribuire che ad un maggior grado di pulitezza (2)?

(1) *Origen. l. 1. contra Celsum .... Maleus Ægyptiis credere quam Moysi, qui refert primum mortalium circumcisum Abrahamum.* — (2) Il p. Calmet esamina in un' altra dissertazione quali erano gli effetti della circoncisione. Questa dissertazione sarà posta in fronte all' Epistola di s. Paolo ai Romani.

DISSERTAZIONE

SULLA ROVINA

DI SODOMA E DI GOMORRA

E SULLA TRASFORMAZIONE DELLA MOGLIE DI LOT(*).

Due eccessi da evitarsi per riguardo ai miracoli: eccesso di credulità, eccesso di diffidenza.

Moltiplicare i miracoli senza necessità e senza fondamento, ed attenuarli o distruggerli senza buone prove, sono partiti egualmente contrarii alla fede che dannosi alla religione. Tanto l' incredulo è scandalezzato dalla vana credenza dei falsi miracoli, quanto il fedele è offeso dalla scandalosa libertà dei pretesi spiriti forti che si prendon giuoco della religione, negando la verità dei veri prodigii. Moltiplicare senza ragione i miracoli è un togliere alla religione uno de' suoi più forti argomenti, facendo dubitare anche di quelli che sono incontestabili; indebolirli o negarli senza necessità è un somministrare agli increduli pretesti speciosi per combattere ciò che la religione ha di più sacro, o per ispargere dubbii su ciò che v' ha di più certo. Bisogna dunque evitare ed una troppo grande credulità, ed una diffidenza eccessiva; bisogna prendere le necessarie precauzioni contro la vanità, contro i pregiudizii e contro lo spirito di singolarità che cerca di distinguersi e di farsi onore, non tenendo dietro con leggerezza ai sentimenti del popolo che ammira tutto ciò che è superiore alla sua capacità ed alle sue cognizioni; ed esaminare esattamente e senza prevenzione il testo sacro e le circostanze dei fatti che ci narra, per prendere un partito con savìezza e credere fermamente ciò che la religione ci propone come vero.

Nella storia della rovina di Sodoma, di Gomorra e delle altre città colpevoli, e nella trasformazione della moglie di Lot in una statua di sale v' ha del miracoloso e del naturale.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

Situazione di Sodoma e delle altre città della Pentapoli.

La situazione di Sodoma, prima che fosse distrutta, era delle più vantaggiose. Mosè dice che dessa era come il Paradiso del Signore, come il paese dell' Egitto inaffiato, fecondo, delizioso: *Sicut Paradisus Domini et sicut Ægyptus* (1). Altrove egli dice che v' erano in questo territorio molti pozzi di bitume. *Vallis autem sylvestris habebat puteos multos bituminis* (2). Ora questa *Valle dei boschi* era il luogo in cui al presente giace il *mar Morto*, od il *mare Salso*, od il *lago Asfaltite*; posciachè tutto ciò non significa che una stessa cosa. Il terreno dei dintorni di Sodoma era tutto compreso di bitume e di materia nitrosa, sulfurea ed infiammabile; anche al presente si cava dal mar di Sodoma una gran quantità di bitume che è di un grand' uso in tutto l' Oriente, e di cui un tempo gli Egizii si servivano molto per imbalsamare i cadaveri; gli Ebrei davano a questa materia il nome di *sale* (3), ed al lago quello di *mar Salato*, o di *lago del Sale*; le quali circostanze tutte ci gioveranno per ispiegare l' incendio di Sodoma e delle città vicine, non meno che la metamorfosi della moglie di Lot cangiata in una statua di sale, od in una statua salata.

La Scrittura (4) ci insegna che non solo *Sodoma* e *Gomorra*, ma anche *Adama* e *Seboim* furono consumate dal fuoco del cielo; e la continuazione di questa storia (5) fa anche credere che *Segor* fosse destinata allo stesso castigo, se non fosse stata preservata dalle preghiere di Lot. Strabone dice (6) che vi furono tredici città distrutte, e che si vedevano ancora al suo tempo gli avanzi e le vestigia di quel terribile incendio negli scogli abbruciati e guasti dal fuoco, da cui scorreva la pece, e nel terreno cinericcio ed arso di questo territorio: vi si notavano fiumi infetti da un pessimo odore, e rovine di case rovesciate. Aggiunge che si mostrava il circuito della capitale di questo paese, che era di sessanta stadii. Ezechiele parla di *Sodoma e delle sue figlie* (7); il che fa giudicare che avesse alcune borgate ed alcuni villaggi che dipendevano da essa, e che furono involte nella sua disgrazia. Stefano il geografo (8) conta dieci città, di cui

(1) *Gen.* XIII. 10. — (2) *Genes.* XIV. 10. — (3) *Sal nitrum.* מלח. — (4) *Deut.* XXIX. 23. *Sap.* X. 6. *Oseæ* XI. 8. — (5) *Genes.* XIX. 21. — (6) *Strab. lib.* XVI. — (7) *Ezech.* XVI. 46. 55. — (8) *Steph. in voce zoar.*

Sodoma era la capitale, e che furono inghiottite dal mar Morto; ma Mosè non ci parla che di cinque città, così come l' autore del libro della Sapienza (1).

Si è già osservato che la vera situazione delle città della Pentapoli era assai diversa da quella che ad esse si dà ordinariamente nelle carte geografiche. Il signor Sanson ha composto una dissertazione (2) per provare che le quattro città che si mettono comunemente nelle acque del mar Morto, erano sulle sponde di questo mare, e che esse non furono inghiottite dalle acque come lo pretendono la maggior parte degli scrittori ecclesiastici; e bisogna confessare che la Scrittura stessa ci parla talvolta di *Sodoma*, di *Gomorra*, di *Seboim* e di *Adama* come di città che esistevano ancora dopo Mosè; sia che si sieno edificate nuove città di questo nome sulle rive del mar Morto; sia che si sieno rifabbricate le antiche che erano state consunte dal fuoco del cielo, e che le abbiano rialzate sulle fondamenta che potevano rimanere.

Mosè descrivendo la situazione delle città della Pentapoli (3), nota che esse giacevano nelle pianure del Giordano in un luogo assai fertile a motivo delle acque che lo inaffiavano: nel capo seguente (4) dice che i cinque re alleati si ordinarono in battaglia nella *Valle dei boschi, che è adesso* (così egli soggiunge) *il mar Salato;* e che i quattro re di Sodoma, di Gomorra, di Seboim e di Adama si portarono in questa valle per combattervi i cinque re; da cui si può conchiudere che le quattro città, di cui abbiamo parlato, non erano poste nel luogo in cui è situato adesso il mar Morto, ma nelle vicinanze di questo mare. Lo stesso Mosè nel cap. x. 19, notando i confini della terra di Chanaan, dice che essa si estende da Sidone infino a Gaza, e da Gaza fino a Leza, passando da Sodoma, da Gomorra, da Adama e da Seboim. È assai credibile che egli noti i confini di questo paese secondo i luoghi che esistevano a' suoi tempi. Finalmente nel Deuteronomio (5) egli parla delle *vigne di Sodoma e di Gomorra,* cioè delle vigne del territorio di

(1) *Sap.* x. 6. *Descendente igne in Pentapolim.* — (2) Questa dissertazione si trova nella *Geografia sacra* stampata in Parigi nel 1747, presso Lor. Durand, 3 tom. in 2 vol. in 12.°, e si trova nel terzo tomo, pag. 191 e seguenti. — (3) *Gen.* XIII. 10. 11. 12. — (4) *Id.* XIV. 3. 8. 10. — (5) *Deut.* XXXII.

queste città, le quali non producevano che cattive frutta, come lo notano gli antichi ed i moderni autori.

Anche Davide[1] parla del terreno di Sodoma come di un terreno sterile e salato; e Sofonia[2] ci dipinge il paese di Sodoma come un paese deserto e sterile a motivo dei mucchii di sale che vi si scorgevano, e come una terra in cui non crescevano che spine. Se questo distretto fosse stato inghiottito dal mar Morto, sembra che non si esprimerebbero in questa maniera.

I profeti Isaia, Geremia e Sofonia parlano di Sodoma e di Gomorra come di città che non saranno mai ristabilite. *E quella Babilonia*, dice Isaia, *gloriosa tra i regni di cui andavan superbi i Caldei, sarà come Sodoma e Gomorra distrutta dal Signore. Non sarà mai più abitata e non sarà riedificata di generazione in generazione*[3]. Geremia si esprime nella stessa sentenza parlando della rovina dell'Idumea: *E l'Idumea sarà deserta: chiunque vi passerà, resterà stupefatto, e insulterà a tutte le sue piaghe. Come fu atterrata Sodoma e Gomorra, e le sue vicine, dice il Signore; ella non sarà abitata da uomo, nè un figliuolo dell'uomo vi porrà stanza*, ec.[4]. E Sofonia[5] adopera ad un dipresso le medesime espressioni predicendo la desolazione dei Moabiti e degli Ammoniti.

Ma Ezechiele[6] predice il ristabilimento di Samaria e di Sodoma e delle loro figlie; egli dà a divedere che *Sodoma e le sue figlie*, come egli le chiama, erano state distrutte, ed i loro abitanti condotti prigioni verso lo stesso tempo in cui ciò avvenne di Samaria, e probabilmente per mezzo di Salmanasar, secondo la predizione di Isaia nei cap. XV. e XVI[7]. Dice che Gerusalemme si rendette più rea delle due sorelle Samaria e Sodoma; che come Dio ha distrutto queste due città,

(1) *Psal.* CVI. 34. — (2) *Sophon.* II. 9. — (3) *Isai.* XIII. 19. 20. *et Jerem.* L. 40. — (4) *Jer.* XLIX. 17. 18. — (5) *Sophon.* II. 9. — (6) *Ezech.* XVI. 46. 47. 53. 55. — (7) Ecco le parole del Calmet intorno a quest' argomento nel suo Commentario sopra Isaia XV. 1. « Si crede che Salmanasar, » udita la ribellione di Osea re d'Israele, nell'anno terzo di Ezechia, » marciasse contro di lui; e per lasciar nulla dietro a sè che potesse » molestarlo nella guerra che egli stava per imprendere contro il re » d'Israele e contro quello dell' Egitto, con cui Osea si era confede- » rato, s' impadronisse, in passando, del regno di Moab .... E, come » si narra, questa guerra contro Moab, che è descritta qui da Isaia. »

distruggerà anche Gerusalemme; ed aggiunge: *Io le ristorerò, tornando in libertà Sodoma e le sue figlie, e tornando in libertà Samaria e le sue figlie; e i tuoi figli condotti in ischiavitù farò tornare insieme con esse...... E la sorella tua Sodoma, e le sue figlie torneranno al loro antico stato, non meno che Samaria e le sue figlie; tu e le tue figlie tornerete del pari al vostro stato antico.* Crediamo che questa profezia avesse il suo compimento dopo il regno di Ciro, e dopo il ritorno degli Ebrei dalla cattività di Babilonia, come lo dimostreremo in una particolare dissertazione [1].

Ai tempi di Strabone [2] Sodoma era ancora sepolta sotto le sue proprie rovine. Stefano il geografo [3], il quale dice che Sodoma e le altre città vicine furono inghiottite dal mar Morto, parla altrove di Sodoma come di una città che esisteva presso Engaddi. Finalmente Eusebio e s. Girolamo [4] mettono Sodoma e Gomorra sulle sponde del mar Morto; ma non notano punto se al loro tempo fossero abitate. Si scorgono [5] nelle antiche notizie delle diocesi dell' Oriente i vescovi di Sodoma e di Segor sottomessi al metropolitano di Petra capitale dell'Arabia Petrea.

I viaggiatori assicurano che quando le acque del mar Morto sono basse, vi si osservano le rovine delle città che un tempo vi erano situate; e così sembra che in vece di esse si rifabbricassero sulle rive del lago altre città dicontro al luogo in cui erano le antiche, e che si dessero alle medesime i nomi primitivi. In tal guisa si conciliano i passi che abbiamo riferito.

Incendio di Sodoma e delle altre città della Pentapoli.

Mosè ci dice che *Dio fece piovere su queste città zolfo e fuoco* [6]. Solino [7] e Tacito [8] affermano che queste città furono consumate dalle fiamme celesti; e Giuseppe [9] assicura che Dio lanciò sopra esse la folgore o gli stromenti della giustizia e della sua vendetta. Mosè nel Deuteronomio [10] dice che Dio consumò queste città collo zolfo e coll' ardore del sale, cioè col nitro e col bitume acceso. Strabone [11] nota che i popoli di quel paese as-

(1) Ved. la *Storia dei popoli vicini agli Ebrei* che sarà posta dopo la prefazione sui Profeti. — (2) *Strab. l.* XVI. — (3) *Steph. in Sodoma.* — (4) *Euseb. et Hieronym. in Locis Heb.* — (5) *Apud Labbeum t. 1. Concil.* — (6) *Gen.* XIX. 24. — (7) *Solin. c.* 37. — (8) *Tacit. lib.* V. *Hist.* — (9) *Joseph. l.* 1. c. 11. — (10) *Deut.* XIX. 24. — (11) *Strab. l.* XVI.

sicuravano che questo territorio era stato agitato da molti terremoti, e consunto in parte dal fuoco che era uscito dal fondo del terreno pieno di materie infiammabili e bituminose; come appare, dice egli, dalla qualità delle acque che vi si scorgono e dagli arsi scogli.

Possiamo assicurare che tutte queste cause contribuirono alla rovina di Sodoma e di Gomorra; cioè la pioggia di fuoco e di zolfo che cadde dall' alto, le folgori ed il fuoco del cielo, i terremoti, ed il terreno che naturalmente aveva una grandissima disposizione ad accendersi, essendo tutto compreso di bitume. Si scorge nella Babilonia una campagna che sembra andar tutta a fuoco durante il giorno per la larghezza di un iugero: *Campus Babyloniæ flagrat, quadam veluti piscina jugeri magnitudine*(1). A Samosata(2) v' ha uno stagno che produce un fango infiammabile che s' attacca ai corpi solidi a' quali si approssima, nè si può estinguere che colla terra. La nafta di Babilonia s' accende tostochè le si avvicina la fiamma. Vi sono in Italia ed altrove luoghi la cui terra infiamma le materie combustibili che vi si mettono sopra.

Nel 1685 nel mese di giugno appiccossi il fuoco a molti villaggi intorno ad Evreux(3) per mezzo di fuochi sotterranei che facevano screpolar la terra e si appigliavano ai corpi combustibili in cui a caso si scontravano. Un fuoco simile si appiccò ad un villaggio del *Perche* nomato *La Berchère;* il fuoco lo investì tutto ad un tratto e non si potè estinguerlo.

Nel Delfinato, in distanza di quattro leghe da Grenoble, v' ha una specie di fontana ardente(4) od un terreno di sei piedi di lunghezza sopra quattro di larghezza, in cui si scorge una fiamma errante quale è quella dell' acquavite: non vi si osserva materia alcuna che possa servire di alimento alla fiamma; si nota soltanto che essa manda grave odore di zolfo; e si assicura che il fuoco è più ardente nell' inverno ed in tempi umidi, e che a poco a poco va diminuendo nei grandi calori.

(1) *Plin. l.* II. *c.* 106. — (2) *Ibid. c.* 104 *et* 105. — (3) Storia dell' accademia reale delle scienze, t. I. p. 426. — (4) Storia dell' accad. reale delle scienze, 1699. p. 23. e 1706. p. 339.

Nel 1706[1] il sig. Bianchini salì sulla montagna di Pietramala; e sul pendío di essa osservò un fuoco ed alcune fiamme che uscivano dal terreno medesimo a quattro piedi dalla neve e dal ghiaccio che ancor vi erano. Queste fiamme si sollevavano al disopra della terra un mezzo piede circa. Il luogo in cui esse apparivano è lungo sedici piedi romani e largo otto. Il terreno vi è fermo ed unito senza alcuna screpolatura: le fiamme si veggono disperse da una parte e dall' altra in uno spazio all' incirca di centotrenta piedi in quadrato. Ciascuno può fare uscir fiamme da tutto questo spazio o percuotendo leggermente il terreno con un bastone, o gettandovi sopra paglia, carta o qualche altra materia combustibile; si può anche gittarvi neve e ghiaccio, che vi sono fusi in un istante; ma la fiamma non ne è estinta, anzi si mostra più viva. Nei dintorni si sente un odore piacevole, come se si abbruciasse un qualche legno odoroso.

Le relazioni della Florida raccontano che presso al forte che Laudomiere, inviato dell' ammiraglio di Coligni, aveva fabbricato, scoppiò un così portentoso impeto di tuono e di folgore, che consumò più di cinquecento iugeri di prati inaffiati, e che il fuoco vi durò più di tre giorni.

Strabone[2] dice che la nafta di Babilonia avvicinata al fuoco lo attrae; e se un corpo che ne è carico è posto presso al fuoco, esso si infiamma senza che l' acqua possa estinguerlo, a meno che non se ne getti una grande quantità; si estingue anche gittandovi fango, aceto, allume o vischio. Narra che Alessandro volle farne la esperienza sopra un fanciullo che si unse con questo bitume, ed a cui si approssimò una lucerna mentre egli era nel bagno; la nafta prese fuoco, ed il fanciullo sarebbe stato soffocato nelle fiamme se non si fosse versata sopra lui molta acqua per ispegnere il fuoco. Plinio racconta che Medea abbruciò una donna di cui era gelosa, dandole una corona intinta nella nafta, che si accese tostochè si avvicinò all' altare per sacrificarvi.

Tutte queste notizie debbono far concepire il modo con cui Dio abbruciò Sodoma e Gomorra col mezzo delle esalazioni sulfuree infiammate, che venendo a cadere su quella terra bituminosa la misero tutta a fuoco, ed avendo

(1) Memorie dell' accademia delle scienze, an. 1706. p. 336. — (2) *Strab. l.* XV.

consumate tutte le piante e tutto ciò che non può resistere a questo incendio abbruciarono anche una parte della terra allor tutta piena di questa materia combustibile; in guisa che all'indomani Abramo (1) potè scoprire dalla valle di Mambre *le faville che si alzavano da terra, quasi il fumo di una fornace.*

Questa pianura un tempo così bella e sì fertile essendo arsa in tal guisa, ed avendo il fuoco sotterraneo cagionato scosse e terremoti, la terra si scoscese, e trovossi in molti luoghi più bassa di prima; le acque del Giordano vi si sparsero, e vi contrassero le qualità che si notano nelle acque del mar Morto, appellato dai Greci *lago Asfaltite* ossia *Bituminoso*, e dagli Ebrei il *mar di Sale.* Teodoreto e Strabone (2) parlano di questi terremoti e di questi scoscendimenti, di cui nulla dice la Scrittura; ed è facile il concepire questi essere gli effetti e le conseguenze naturali dell' incendio di cui essa parla.

Ciò che si narra del lago Asfaltite conferma tutto quello che detto abbiamo. Il peso e la densità di queste acque, in cui i corpi vivi più ponderosi a stento si immergono, ed ove i nuotatori sott'acqua non possono andare a fondo; il colore scuro delle medesime, l'odor mortifero pei pesci, che muoiono tostochè vi sono entrati; la sterilità delle rive di questo lago, cagionata dal nitro del terreno, dall' aria grossa e dalle esalazioni sulfuree e continue; l'amarezza eccessiva delle acque, le cattive qualità delle frutta che crescono nei dintorni, e di cui gli storici dicono maraviglie (3); tutto ciò prova che queste acque sono mescolate con un bitume sommamente forte, e che tutto il fondo ne è pieno; in guisa che dopo tanti anni questi cattivi effetti non diminuiscono, perchè la sorgente non ne è esausta.

La moglie di Lot cangiata in una statua di sale.

La metamorfosi della moglie di Lot in una statua di sale è un fatto incontestabile: Mosè lo nota in poche parole, ma assai espressive: *La moglie di Lot, essendosi rivolta indietro, fu cangiata in una statua di sale* (4). Il Salvatore dice a' suoi discepoli: *Ricordatevi della moglie*

(1) *Genes.* XIX. 27. 28. — (2) *Theodoret. q.* 69 *in Genes. Strab. lib.* XVI. — (3) *Vide Joseph. l.* V. *de Bello Judaic. c.* 5. *Tacit. Hist. l.* V. *Hegesip. l.* IV. *Solin. c.* 48. — (4) *Gen.* XIX. 26.

di Lot[1]; cioè non guardate indietro, affrettatevi di fuggire quando vedrete i segni precursori della vendetta divina sopra Gerusalemme. Giuseppe lo storico[2] dice in precisi termini che la statua di questa donna esisteva ancora al suo tempo, e che egli l'aveva veduta co' suoi occhi. Filone l'Ebreo[3], avvezzo come egli era a convertir tutto in allegoria, riconosce però che il fatto della moglie di Lot non è una finzione, ma un avvenimento che contiene grandi istruzioni. S. Clemente papa nella sua prima epistola[4] suppone che sussistesse ancora ai tempi in cui egli scriveva. S. Ireneo[5] dice parimenti che essa esiste ancora non già sotto la forma di una donna, ma sotto quella di una statua di sale: *Jam non caro corruptibilis, sed statua salis semper manens, et per naturalia ea quæ sunt consuetudinis hominis ostendens.* Egli crede che restasse nella stessa Sodoma, e che essendo stata sorpresa dalle fiamme, vi fosse cangiata in una statua di sale.

S. Cirillo di Gerusalemme[6], che aveva per così dire sotto gli occhi il lago di Sodoma, dice espressamente che questa donna rimase per sempre trasmutata in colonna di sale. S. Gian Grisostomo[7] non si esprime men chiaramente dicendo che essa rimase come un monumento stabile per servir d'esempio alle schiatte future del castigo con cui Dio punì la lentezza e la negligenza di questa donna nell'obbedire a' suoi ordini. S. Clemente di Alessandria[8] suppone egualmente che ella esistesse al suo tempo come un monumento di pietra di sale.

Tertulliano, ossia l'autore che si cita sotto il suo nome, nel poema intitolato *Sodoma*, dice che la moglie di Lot fu cangiata in sale, e divenne la sua propria tomba conservando la forma che aveva prima; che essa quantunque esposta all'aere già da tanti secoli, pur sussiste senza essere nè rovesciata dai venti, nè fusa dalle pioggie; e che se qualcheduno per curiosità ne distacca qualche parte, la pietra

(1) *Luc.* XVII. 32. — (2) *Joseph. Antiq. lib.* 1. c. 12. Ἱστόρηκα δὲ αὐτήν· ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει. — (3) *Philo, de profugis.* Οὐ μυθοπλαστῶν, ἀλλὰ πράγματος ἰδιότητα μηνύων. — (4) *Clem. Papæ Ep.* 1. Στήλη ἁλὸς ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. — (5) *Iren. l.* IV. c. 31 *et* 64. — (6) *Cyrill. Jerosol. Cathec.* XIX. *Mystag.* Ἡ δὲ γύνη αὐτοῦ στήλη γέγονεν ἁλὸς ἐστηλιτευομένη δι' αἰῶνος. — (7) *Chrysost. Homil.* XLIII. *et* XLIV. *in Genes.* Στήλη ἁλὸς διηνεκὲς ὑπόμνημα ταῖς μετὰ ταῦτα γενεαῖς. — (8) *Clem. Alex. Strom. l.* II.

la riproduce bentosto, senza che essa soffra alcuna diminuzione:

> *Quin etiam si quis mutilaverit advena formam,*
> *Protinus ex sese suggestu vulnera complet.*

Aggiunge egli che morta come essa è, va soggetta a tutti gli accidenti del suo sesso.

S. Cipriano, ossia l'autore citato sotto il suo nome, nel libro del Battesimo dice che la moglie di Lot per la sua disobbedienza è divenuta una tomba, un monumento di sale. *Tumulus salis facta est.* Egli prese il vocabolo greco στήλη, *columna*, per una colonna che si mette sulle tombe. S. Ambrogio dice che questa donna perdette la sua forma femminile per aver riguardato, benchè con occhi casti, gli uomini di Sodoma che erano impuri: *Naturam suam, quia impudicos, licet castis oculis, respexit, amisit*(1).

Claudio Mario Vittore nel suo poema sulla Genesi crede che perdesse il suo corpo e la sua vita senza perdere la forma di donna, e divenisse come una statua di sale fissa ed immobile.

> . . . . *Lot heu! miserabilis uxor,*
> *In statuam conversa salis, spoliataque luce;*
> *Sic animum infelix cum corpore perdidit omni,*
> *Ut nullum extaret, forma remanente, cadaver.*

Il poeta Aurelio Prudenzio, trovando questa materia adatta agli abbellimenti della poesia, lascia libero il corso alla sua immaginazione, e dice che la moglie di Lot cangiata in istatua di sale apparve nella stessa forma di prima quanto agli occhi, ai capelli, alla fronte, agli abiti, colla testa all' indietro rivolta, e col mento inclinato dalla stessa parte.

> . . . . *Solidata metallo*
> *Diriguit fragili, saxumque liquabile facta,*
> *Stat mulier sicut steterat prius, omnia servans,*
> *Caute sigillati longum salis effigiata,*
> *Et decus, et cultum, frontemque, oculosque, comamque*
> *Et flexam in tergum faciem, paulumque relata*
> *Menta retro.*

Questa statua si va fondendo lentamente con una specie di sudore che ne esce; e gli animali, col lambirla, ne

(1) *Ambr. de Virgin. lib.* II. c. 4.

portan via continuamente delle parti; ma essa non diminuisce punto per questo della sua grossezza, e con un accrescimento insensibile essa acquista tanto quanto perde per la fusione della sua sostanza e pel lambire degli animali.

Liquitur illa quidem salsis sudoribus uda:
Sed nulla ex fluido pleno dispendia formae
Sentit deliquio: quantumque armenta saporum
Attenuant saxum, tantum lambentibus humor
Sufficit, attritamque cutem per damna reformat.

A queste autorità degli antichi si possono aggiungere le relazioni di molti viaggiatori moderni, i quali attestano di aver veduto la statua di sale della moglie di Lot; a cagion d' esempio, Arnolfo (1) citato sotto il nome di Antonino nel suo itinerario; il monaco Epifanio nel suo viaggio di Terra Santa stampato da Federico Morel; il p. Anselmo francescano nella sua descrizione della Terra Santa, e gran numero di altri scrittori. Il monaco Anselmo colloca la moglie di Lot nel mare istesso, e dice che talvolta essa è interamente coperta dalle acque del mar Morto, ed altre volte scoperta infino al petto ed alle ginocchia. Maundrel dice che la mostrano da lontano sopra un piccolo promontorio all' occidente del mar Morto, ove, come egli soggiugne, e per ciò che se ne crede, ne rimane ancora una parte. D. Nicola Lovain, religioso di s. Michele, nel suo viaggio manoscritto dell' anno 1531 dice che gli si mostrò da lunge uno scoglio che si riferiva esser quello in cui era stata cangiata la moglie di Lot. Cajetano e Pererio sono d' avviso che Lot fosse già entrato in Segor, allorquando la sua moglie fu cangiata in sasso. Altri vogliono che andasse soggetta a questo cangiamento nella stessa Segor; la maggior parte degli scrittori pretendono che ciò accadesse nella via che da Sodoma conduceva a Segor. Lutero crede che perisse colla città di Segor dacchè Lot ne fu uscito.

In qual modo la moglie di Lot potè essere cangiata in una statua di sale.

Malgrado questa specie di tradizione, la quale vuole che la statua di sale di cui abbiamo parlato esista ancora al presente, si formano dubbii fondatissimi non già sul cangiamento della moglie di Lot in una statua di sale sì ben notato da Mosè, ma sul modo con cui si è ope-

(1) *Apud Menard. Vide Tom. I. Anaclet. sacr.*

rato, e sull' esistenza attuale di questa statua. Alcuni anche pretendono che il testo di Mosè possa spiegarsi in un modo che riduce quest' avvenimento ad una grande semplicità. Simon, mascherato sotto il nome di *Saint-Jorre*, cita il commentario di un giudeo caraita, i cui manoscritti si trovano nella biblioteca del Re, ed in quella dei Padri dell' Oratorio di Parigi. Questo Caraita osserva che spessissimo nella Scrittura si omette la particella *come*; per esempio, *Ismaele sarà un' asino selvatico; Beniamino è un lupo rapitore; Giuda è un giovine lioncello*, ec. Così in questo luogo *la moglie di Lot fu una statua di sale*, cioè essa divenne dura ed immobile come una statua di sal fossile, che è rude e senza movimento; lo spavento da cui fu presa agghiadolle il sangue nelle vene; ed essa si trovò immobile e senza vita come una statua. Simon (1) ha adottato questa sentenza, e l' Einsio (2) l' avea proposta prima di lui.

Le Clerc ne propone un' altra ancor più ardita nella dissertazione composta espressamente su questa materia. Pretende egli che il testo di Mosè si possa spiegare nel seguente modo: La moglie di Lot cadde morta soffocata dal fumo della pioggia di zolfo e di bitume, e rimase immobile come una pietra di sale e presso a poco come Arianna, di cui si parla in Ovidio:

Aut mare prospiciens in saxo frigida sedi;
Quamque lapis sedes, tam lapis ipsa fui (3).

Pretende egli, che la voce נציב, *netsib*, che si traduce *statua*, possa significare in generale un *corpo duro*, pesante, immobile, e che il sale si ponga per un terreno sterile e maledetto. Ermanno Vitsio ha sodamente confutato la spiegazione del Le Clerc, ed ha mostrato che נציב, *netsib*, significa propriamente *una colonna, una statua*, e non in generale un corpo duro, immobile, pesante; ed anche meno lo stato di una persona divenuta dura ed immota al par di un cadavere.

(1) *Bibliot. crit. t.* IV. *art.* 43. *p.* 417. — (2) *Heinsius Exercit. in n.* 7. — (3) ✻ *Ovid. Heroides Epist.* X. *v.* 49. 50. I versi citati sono posti in bocca di Arianna che scrive a Teseo, dal quale era stata abbandonata nell' isola di Nasso.

Ermanno Vonderhart ha creduto che Lot coll' erigere una colonna sepolcrale sul cadavere della sua sposa morta nell' incendio di Sodoma e delle città vicine abbia dato occasione a Mosè di dire che essa era divenuta una statua od *una colonna di sale ;* e che essa aveva avuto per monumento una colonna di sale metallico, la quale resiste alle ingiurie dell' aria e del tempo.

Altri, come il rabbino Aben-Ezra, asserirono che *la statua* o *la colonna di sale* significa qui una colonna permanente e di una gran durata, così come si dice un *patto,* un' *alleanza di sale,* per designare un' alleanza sempiterna (1).

Altri hanno preteso che il fuoco dello zolfo e del bitume, da cui fu sorpresa la moglie di Lot, l' abbia come trasmutata in una statua di sale presso a poco come quei contadini di cui parla Aventino (2), che essendo occupati nel mugnere le loro vacche, in un terremoto rimasero infetti d' un' aria pestilenziale così sottile, e che penetrò siffattamente in loro e nelle loro vacche, che gli uni e le altre furono come trasmutati in altrettante statue di sale.

Si dice che esistono nel corpo dell' uomo alcuni principii salini, o corpicciuoli di sale sparsi nel sangue e nelle viscere. L' autore *de Mirabilibus sacræ Scripturæ,* stampato fra le Opere di s. Agostino (3), lo suppone anch' esso, e crede che Iddio cangiasse in sale tutto il corpo della moglie di Lot con una metamorfosi della parte al tutto: *Potens rerum gubernator, dum totum in partem vertere cupit, quod in modica parte latebat, per totum infudit.* Bartolino (4) non disapprova quest' opinione; e cita per la sentenza medesima il Mercuriale che riconosce nel corpo umano le stesse parti saline di cui parla l' autore *de Mirabilibus sacræ Scripturæ.*

Altri suppongono che essendo stata questa donna involta in un turbine di bitume infiammato, vi fu cotta e ridotta come in una massa di vetro, come accade alla materia solida che si gitta nei forni per cuocere i mattoni o per fondere il vetro.

Si può anche spiegare questo passo e questa famosa catastrofe dicendo che la moglie di Lot fu petrificata, e

(1) *Num.* XVIII. 19. — (2) *Aventin. Annal. Boyer. Apud Heidigger.* t. 2. *Exercit.* VIII. n. XXXIII. — (3) *Auth. de Mirabil. sacr. Script.* l. 1, c. 11. — (4) *Barthol. de Morb. Bibl. artic.* 3.

divenne come una colonna di sale dura, inflessibile, immobile col mezzo delle parti sottili del sale, del nitro, del bitume, della sabbia che si insinuarono nelle sue carni e le rendettero dure al par di una statua di sale metallico, simile a quelle molte che si trovano nell'Arabia vicino al lago Asfaltite; giacchè Plinio parla di questi sali fossili e duri(1) che si cavavano dalla terra in Arabia ed altrove; e Strabone nota che le case della città di *Gerra*, che è la città di *Gerara* della Scrittura, situata nello stesso paese, sono costruite con pietre di sale.

Il termine ebraico מלח, *melach*(2), non significa solamente il sal marino ed il fossile, di cui ci serviamo per condire le vivande; ma anche le altre sorta di sale (3) e le materie acri ed infiammabili, come il nitro, il bitume, lo zolfo, di cui tutto il terreno della Pentapoli era pieno, come sopra si è veduto. In questo significato il mar Morto è detto dagli Ebrei *mar Salato* o *mar del Sale*, che corrisponde al senso del nome di *lago Asfaltite* o *lago del Bitume*, che ad esso diedero i Greci. Ed in fatto la salsedine, o piuttosto l'amarezza delle acque di questo mare, che gli fece dare il nome di *mar di Sale*, non è una qualità che abbia preso dal sal minerale, il quale si sia fuso nelle sue acque, come si crede che sia accaduto alle acque dell'Oceano e degli altri mari; essa non è ingenerata che dal nitro e dal bitume, che essendosi mescolati colle acque del Giordano che si arrestano e si perdono nel terreno della Pentapoli, hanno cagionato in queste acque l'amarezza e l'acrimonia che vi si osserva. Nel Deuteronomio il nome di *sale* è dato allo zolfo ed al bitume; e ciò si trova nel luogo in cui Mosè minaccia agli Israeliti di punire la loro infedeltà colle stesse pene con cui ha punito Sodoma: *Sulphure et salis ardore comburens, ita ut ultra non seratur, nec virens quippiam germinet, in exemplum subversionis Sodomæ et Gomorrhæ, Adamæ et Seboim, quas subvertit Dominus in ira et furore suo* (4). Queste parole di *ardore del sale*, o di un *sale di fuoco*, o di un *sale ardente*, come dice l'ebraico, non possono intendersi del

(1) *Plin. l.* XXI. c. 8. *Strab. Geogr. l.* XVI. — (2) *Deut.* XXIX. 23. *Job.* XXXIX. 6. *Psalm.* CVI. 34. *Jerem.* XVII. 6. — (3) *Genes.* XIV. 10. — (4) *Deut.* XXIX. 23.

sale ordinario, che non si infiamma punto, ma del sale di nitro, di bitume, di salnitro, che sono infiammabili, ed annoverati giustamente nel numero dei sali a motivo della loro acrimonia e della lor qualità caustica ed astringente.

Mosè era stato nutrito nell' Egitto; egli parlava agli Israeliti di fresco usciti da questo paese, avvezzi alle idee ed alle maniere di dire degli Egizii. Vi avevan essi veduto di que' cadaveri imbalsamati che si conservavano nelle case, o nelle cavità degli scogli, od in una specie di pozzi, ed erano ordinati in nicchie e posti in feretri lavorati che rappresentavano la figura del morto ivi rinchiuso. La principal droga che si adoperava per imbalsamarli era il salnitro, o l' asfalte ed il bitume [1], ed i poveri non vi adoperavano nient' altro fuori del nitro [2]. Questo asfalto è assai astringente; disecca l' umido dei cadaveri, gli irrigidisce, e li rende duri come statua. Questi cadaveri così imbalsamati e pieni di sale di nitro o asfalto potevano essere detti *statue di sale* o *salate* con un modo di favellare proprio della lingua ebraica, che avendo pochissimi aggettivi è costretta a servirsi di termini astratti invece di concreti per notar le qualità delle cose: per esempio *virga ferri* per *virga ferrea*, *mons sanctitatis* per *mons sanctus*, *villicus iniquitatis* per *villicus iniquus*, ed altre somiglianti espressioni.

Gli autori greci che parlano di questi cadaveri imbalsamati degli Egizii gli appellano soventi volte corpi salati. Erodoto, per esempio, e Diodoro di Sicilia [3] adoperano spesso questa espressione. Mosè ha potuto appellare anche il cadavere della moglie di Lot un corpo salato od un corpo imbalsamato, posciachè essendo stata soffocata nella pioggia di fuoco, e nel nitro e nello zolfo infiammati, essa fu ridotta allo stato dei cadaveri, che gli Egizii imbalsamavano, e che diventavano duri, secchi, neri, incorruttibili, penetrati di una materia salata ed astringente. Tale è l' idea che gli Israeliti potevano avere udendo parlare di una statua salata o di una statua di sale.

Filone Carfazio [4] crede che questa donna fosse col-

(1) *Strab. l.* XVI. *Ægyptii bitumine ad mortuorum condituras utuntur.* — (2) Ved. il Commentario del p. Calmet sulla Genesi, cap. L. — (3) *Herodot. l.* II. *Diod. Sicul. l.* I. — (4) *Apud Delrio, Adagia sacr.*

pita da un fuoco di zolfo che le bruciò le ossa, e che dappoi essa fosse cangiata in una statua di sale. Quest'è pure l'opinione di Aben-Ezra (1). Giusta quest'idea si potrebbe dire che essendo essa stata sorpresa dal fumo, o soffocata nelle fiamme, cadde sulla terra, e fu penetrata dal nitro e poscia petrificata con una metamorfosi che non è straordinaria in quel paese. Si mostrano in alcuni gabinetti corpi impietriti nelle sabbie nitrose dell'Arabia, senza che vi si sia adoperata verun' altra droga.

L'abate Rousseau (2), il quale ha viaggiato nell'Arabia, racconta che quivi la forza pietrificante è straordinaria; che vi si trovano poponi, serpenti, funghi, legna; ed anche fra queste, pezzi assai grossi da bruciare impietriti per essere rimasti qualche tempo sulla terra di questi deserti. Assicura egli di averne vedute prove coi suoi proprii occhi; ed il nitro di cui questa terra è piena può molto contribuire ad un siffatto cangiamento. Il paese di Sodoma è vicinissimo all'Arabia, ed è tutto pieno di questo sale a cui si attribuiscono tali effetti. Ma noi non dubitiamo punto che non vi sia un vero miracolo nella trasformazione di questa donna in una statua di sale, e nel modo con cui si fece. Mosè ci parla di un cangiamento subitaneo e straordinario, non già di una petrificazione lenta e naturale.

Maillet (3) nella sua descrizione dell'Egitto parla di un altro cangiamento che si fa talvolta nei deserti dell'Arabia allorquando le caravane vanno alla Mecca. Il vento di mezzodì si solleva talvolta con tanta forza che spingendo nell'aria immensi vortici di arene, i quali tolgono ai condottieri la conoscenza del vero cammino, espone le caravane ad essere sepolte sotto le stesse arene; nè si scoprono i cadaveri di tanti uomini ed animali inghiottiti da questi diluvii di polvere se non allorquando dopo molti anni un vento contrario ha respinte le arene da un' altra parte. Ciò che v'ha di mirabile si è che questi cadaveri, i quali nelle ardenti sabbie si erano sempre conservati così interi come nel momento in cui erano periti, avevano d'altronde acquistato una leggerezza che permetteva ad un uomo di sollevare con una mano il corpo

(1) Ved. il suo Commentario. Gen. XIX. 26. — (2) Secreti dell'ab. Rousseau. — (3) Maillet, Descrizione dell'Egitto, pag. 218.

di un cammello, il cui peso è ordinariamente di trecento in quattrocento libbre, e che non ne pesava allora venti. Si nota[1] che i corpi stessi i quali non erano stati imbalsamati, o che lo furono soltanto leggierissimamente, non lasciano di conservarsi interi e senza corruzione nella sabbia arida e nitrosa dell' Egitto, principalmente nelle contrade lontane dal Nilo. Vi si scorgono corpi morti già da molti anni, e talvolta da molti secoli, talmente diseccati e leggieri che con una sola mano prendendoli pei piedi si sollevano in aria con quella facilità con cui si solleverebbe un bastone.

Se la statua della moglie di Lot esista anche al presente.

Quanto a quelli che assicurano di aver veduto la statua della moglie di Lot, e che ne raccontano tante maraviglie, non ve n' ha alcuno il quale osi assicurare che essa abbia ancora forma umana, o ce ne descriva l' altezza, la statura e tante altre cose che non si poteva a meno di non osservare. Se conservato avesse questa forma, ci sarebbero al presente tante difficoltà nello scoprirla? Vi sarebbe forse un solo viaggiatore che non ne strappasse qualche parte, se fosse vero, come lo dicono alcuni antichi, che i pezzi staccati si riproducono senza che la statua non si scemi mai? Avrebbe forse mancato Giuseppe di darci notizia di questa particolarità? Un monumento come questo sarebbe forse ignoto ora che la curiosità degli uomini li spinge a cercar sì da lungi e con tanto dispendio le curiose antichità? Può darsi che Giuseppe e quelli che si vantano d' aver veduto questa statua abbian veduto qualche pietra che si diceva essere la statua della moglie di Lot; ma chi oserebbe assicurare che sia essa veramente? Se la si vede ancora, perchè tante varietà nelle relazioni di quelli che ne parlano? Gli uni la pongono al mezzodì, ed altri all' occidente del mar Morto. Gli uni vogliono che esista intera malgrado la lunghezza dei secoli e malgrado la curiosità dei viaggiatori che ne portan via ogni giorno dei pezzi; altri dicono che non se ne vede più che una parte; altri che si mostra soltanto il luogo in cui essa era un tempo; altri che è un semplice scoglio; altri confessano che nulla poterono saperne; a chi dobbiam noi prestar fede?

(1) Maillet, Descrizione dell' Egitto.

Siamo troppo persuasi che i popoli di questo paese abusano della credulità dei viaggiatori, e che loro raccontano mille fole che gli uomini assennati non raccolgono sì facilmente. Si mostrava ancora nei primi secoli del cristianesimo, a modo di esempio, la quercia di Abramo, il terebinto sotto cui Giacobbe seppellì i *theraphim* di Laban, la torre della vedova di Sarepta, la casa del centurione di Cesarea, la casa di Cleofa ad Emmaus, quella di Marta e di Maria in Betania, la pietra angolare di cui parlasi nel salmo CXVII. 22, il cenacolo degli apostoli in Gerusalemme, e cento altri simili monumenti con cui si trastullano i viaggiatori nella Palestina. S. Girolamo, il quale narra che a' suoi tempi si mostrava ancora la maggior parte di queste cose, nulla ci dice della statua della moglie di Lot, quantunque santa Paola, di cui egli descrive il pellegrinaggio, sia stata a Segor e nei dintorni.

Brocard[1], famoso viaggiatore, il quale ha esaminato ogni cosa nella Terra Santa, confessa che avendo fatto tutti i suoi sforzi per iscoprire questa statua, non potè contentare a questo proposito la sua curiosità, avendogli detto gli abitatori di questi luoghi che il sito in cui essa si vedeva era in una posizione così difficile e così piena di serpenti e d' altre bestie velenose, che era inaccessibile. Ma quest' autore fu ingannato su quest' argomento, come lo fu su quello della città di Segor, che egli colloca fra Engaddi ed il mar Morto, quantunque sia dall' altra parte di questo mare all' oriente ed al mezzogiorno, come si è mostrato con prove incontestabili. Doubdan, che scriveva a Parigi nel 1666, dice che si mostra una grossa pietra di sale, che si pretende essere la moglie di Lot; ma aggiunge che a stento ci possiamo persuadere che essa abbia durato così lungo tempo. E Nicolò Cristoforo Radzvil, principe polacco, il quale ha viaggiato ed esaminato accuratamente tutti questi luoghi, racconta che essendosi informato dalla sua guida, che era un Arabo, e dagli altri che avevano una cognizione particolare di questo distretto, se v' era una statua della moglie di Lot, essi gli risposero tutti unanimamente che

(1) *Brocard, Descriptio Terræ Sanctæ*, p. I. c. 8. §. 34.

nulla vi si trovava di somigliante. Cristoforo Furer, nobile alemanno, che ha pubblicato il suo viaggio della Palestina nel 1621, e che ha veduto il lago Asfaltite, non dice una parola di questo monumento della moglie di Lot. Thevenot, Belon ed i migliori viaggiatori non dicono nulla, o non riferiscono che vani romori; un religioso francescano nomato frate Angelo del convento di Gerusalemme, che vi aveva fatto dimora per cinquanta anni, assicurava che molti viaggiatori europei da lui conosciuti avevan fatto varie inutili ricerche per iscoprire questa statua.

Questo ci persuade che una siffatta statua o colonna in cui fu trasmutata la moglie di Lot non esista più, o che almeno il luogo in cui essa esiste non sia più conosciuto. Si dee aggiungere a tutto questo, che coloro i quali hanno segnata la moglie di Lot nelle carte geografiche sulla sponda occidentale del mar Morto presso Engaddi, e che pongono Segor verso lo stesso luogo, si sono sicuramente ingannati. Segor era da esso distante più di quindici leghe[1], onde coloro i quali si vantano d'aver veduto la statua in questo luogo, non meritano alcuna credenza. Se questo monumento esiste ancora, bisogna cercarlo tra Sodoma e Segor all'oriente od al mezzogiorno del mar Morto, e non presso Engaddi od all'occidente di questo mare.

Favola della metamorfosi di Niobe desunta dalla storia del cangiamento della moglie di Lot in una statua di sale.

La storia mitologica o favolosa dei Greci ha imitato in molte occasioni la vera storia delle sacre Scritture; se ne osservano vestigia a ciascun passo, e principalmente nella storia dei primi tempi, sia che i primi Greci abbiano sfigurate a bella posta le storie maravigliose della Scrittura per adattarle agli avvenimenti del loro paese, sia che avendole udite raccontare dai Fenicii che trafficavano nella Grecia, abbian preso in un senso figurato e misterioso ciò che in se medesimo era assai semplice: a cagion d'esempio, su ciò che noi leggiamo della metamorfosi della moglie di Lot in una statua di sale, essi hanno foggiata la favola di Niobe, la quale avendo perduto i suoi figliuoli, inghiottiti dalla terra nella città di Sipilo ove dimoravano, fu, come narrano, cangiata in

(1) Ved. il Commentario del p. Calmet sulla Genesi, XIX. 17.

una statua di pietra. Ovidio dice che essa fu trasportata da Tebe nella sua patria, ove si vede sulla cima del monte Sipilo cangiata in pietra e piangente:

In patriam rapta est, ubi fixa cacumine montis
Liquitur, et lacrymis etiam nunc marmora manant (1).

Pausania (2) racconta di essersi portato espressamente sul monte Sipilo per veder Niobe, ma che non osservò d' appresso forma alcuna di donna o di quelle pretese lagrime; quantunque lo scoglio da lungi rappresenti assai bene una persona che piange. Palefate è d' avviso che la favola della metamorfosi di Niobe in pietra venga dall' essersi ella fatta rappresentare in marmo sulla tomba de' suoi figliuoli. Questo autore dice d' aver veduto una tale figura di Niobe.

La città di Sipilo (3) era la capitale della Meonia; essa fu inghiottita da un terremoto; e sull' area occupata dalla città formossi uno stagno d' acqua salata; circostanze tutte che servono sempre più a dare a questa favola una maggior somiglianza colla storia della moglie di Lot.

(1) *Metamorphos.* l. VI. *Vide etiam Homer. Iliad.* XXIV. *quem imitatur hic Ovid.* — (2) *Pausan. in Atticis.* — (3) *Plin.* l. V. c. 29.

DISSERTAZIONE

SULLA

ANTICHITÀ DELLA MONETA

CONIATA(*)

Traffico di cambio prima dell' uso della moneta.

La più antica maniera di trafficare della quale si abbia notizia è quella che si fa col cambio di una cosa con un' altra. Ne' principii ciascun dava ciò che gli era inutile o superfluo, per ricevere ciò che gli era necessario e comodo. Ma siccome non accadeva sempre che ciò che mancava all' uno, si trovasse presso di un altro, o che quest' altro volesse privarsene cambiandola, si vide la necessità di prendere una materia preziosa il cui valore conosciuto ed invariabile servisse a stabilire il prezzo delle cose, e togliesse in siffatta guisa le difficoltà del cambio. Si pensò poscia a segnar questa materia con una figura pubblica che ne mostrasse il valore, ne assicurasse il peso ed il titolo, e la rendesse atta al commercio. Questa impronta non aveva in sulle prime altro scopo tranne quello di risparmiar l' incomodo di pesare il metallo e di esaminarne la purezza e la bontà. I re ed i capi degli Stati e delle repubbliche si riservarono il diritto di porre il segno, di determinarne il valore e di dar corso a questa materia fra i popoli. Ma ben si scorge che tutti questi cangiamenti non si poterono fare tutto ad un tratto e nello stesso tempo nei diversi paesi del mondo; onde noi scopriamo l' origine della moneta coniata in tempi assai lontani gli uni dagli altri successivamente presso i Persiani, i Greci ed i Romani. Si videro poi popoli interi conservare l' antico uso di trafficare per cambio lungo tempo dopo l' invenzione della moneta.

(*) La sostanza di questa dissertazione è del p. Calmet.

Al tempo della guerra di Troia non si conosceva ancora nè punto nè poco l'uso della moneta presso i Greci. Omero ed Esiodo che vissero dopo quell' epoca non dicono una sola parola delle monete d' oro e d' argento: essi esprimono il valor delle cose, dicendo che valgono un certo numero di buoi o di montoni; notano le ricchezze di un uomo col numero delle sue greggie, e quelle di un paese colla copia dei pascoli e colla quantità dei metalli. Omero (1) dice che Glauco cangiò le sue armi con quelle di Diomede; armi d' oro con armi di bronzo. Quelle di Glanco avevano il valore di cento buoi, mentre quelle

(1) *Homer. Iliad.* VI. *v.* 234.

> Ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς,
> Ὃς πρὸς Τυδείδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβεν
> Χρύσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

Mad. Dacier tradnce: *Il figliuol di Saturno elevò il coraggio a Glauco; egli cangiò le armi con Diomede* ec. Dio gl' inspirò nna grandezza d' animo ed una generosità che gli fece far questo cambio che sembrava così sproporzionato. Ved. le sue note, p. 502, ove prova il suo sentimento coll' autorità di Porfirio. ✻ Porfirio mostrò che la voce del testo, ἐξέλετο, significa non solo *tolse* o *portò via*, ma anche *elevò* e rese più grande. Tuttavia gli interpreti che furono prima o dopo Porfirio, il quale viveva nel terzo secolo dell' era cristiana volgare, tradussero sempre quella voce per *mentem ademit; tolse il senno*. A confermare la verità di questa interpretazione si ripetono i proverbii che ebbero origine dallo insensato cambio di Glauco: *Diomedis et Glauci vermutatio aurea pro æneis* (χρύσεα χαλκείων): che sempre indicarono il mercato di uno stupido, come appunto Marziale chiama Glauco nel segnente epigramma (*lib.* IX. 95).

> *Santonica medicata dedit mihi pocula virga:*
> *Os hominis! mulsum me rogat Hippocrates.*
> *Jam stupidus nunquam nec tu, puto, Glauce, fuisti*
> *Chalcea donanti Chrysea qui dederas.*
> *Dulce aliquis munus pro munere poscit amaro?*
> *Accipiat, sed si potat in elleboro.*

Nè passar dobbiamo sotto silenzio un' assai giudiziosa nota del Pope: » L' interpretazione di Porfirio sembra smentita da Omero stesso, il quale usa due volte la frase ἐξέλετο φρένας nel senso ordinario di togliere la mente (*Iliad.* XVII. 470. XIX. 137). Inoltre è ovvio da osservarsi che quanto la spiegazione di Porfirio onora il carattere di Glauco, tanto ella degrada ed avvilisce quello di Diomede che propose il cambio. Il Rochefort era d' avviso che la foggia di parlare omerica corripondesse all' *aveugler* dei Francesi; ma il Cesarotti ha mostrato che questa voce non esprime la vera idea del testo, e che lo stesso Rochefort non contento di questo vocabolo disse *aveugle par son zèle*, ed aggiunse *Glaucus sans regretter un précieux trésor*.

di Diomede non ne valevano che nove. Lo stesso poeta (1) descrivendo il modo con cui si faceva il commercio nel campo sotto Troia, dice che vi si comperavano i vini di Lenno, e che in cambio gli uni davano rame, gli altri ferro o pelli; questi buoi, e quelli schiavi.

Origine della moneta presso i Greci.

Gli antichi ed i moderni discordano sul primo autore della moneta fra i Greci. Lucano ne attribuisce l'onore ad Itone re della Tessaglia, figliuolo di Deucalione:

Primus thessalicæ ductor telluris Ithonus
In formam calidæ percussit pondera massæ:
Fudit et argentum flammis, aurumque moneta
Fregit, et immensis coxit fornacibus æra (2).

Altri vogliono che Erittonio sia il primo che ne abbia comunicato l'uso agli Ateniesi ed ai Licii. Si dice che quest' Erittonio fosse figliuolo di Vulcano, e che le figliuole di Cecrope re di Atene lo avessero allevato; si può da questo giudicare della sua antichità. Aglostene citato da Polluce (3) dà agli abitatori dell' isola di Nasso la gloria dell' invenzione della moneta; ma la sentenza più comune si è che Fidone re d'Argo, che era contemporaneo di Licurgo e di Ifito, introdusse la moneta nell' isola d' Egina (4) per dare agli abitatori la facilità di guadagnarsi il vitto col commercio, non permettendo ad essi la sterilità di quell' isola di potersela altrimenti acquistare. Si trovano anche al presente alcune monete di quel principe (5), che rappresentano da una parte quella specie di scudo chiamato dai Latini *Ancile*, e dall' altra un piccolo vaso ed un grappolo d' uva colla leggenda ΦΙΔΟ. Licurgo (6) col divisamento del tutto contrario di allontanare i Lacedemoni dal commercio cogli stranieri, formò una moneta di ferro assai grossa, che arroventita immergevasi nell' aceto per renderla inutile ad ogni altro uso. Egli desiderava, dice Trogo (7), che si trafficasse non già col

(1) *Homer. Iliad.* VII. v. 472.

Ἔνθεν . . . . οἰνίζοντο . . . .
Ἄλλοι μὲν χαλκῷ, ἄλλοι δ' αἴθωνι σιδήρῳ,
Ἄλλοι δὲ ῥινοῖς, ἄλλοι δ' αὐτῇσι βόεσσι,
Ἄλλοι δ' ἀνδραπόδεσσι . . . .

(2) *Pharsal. l.* VI. — (3) *Lib.* IX. c. 6. — (4) *Strab. l.* VIII. — (5) *Sperling. de Nummis non cusis.* — (6) *Plut. in Lycurgo.* — (7) *Justin. l.* III.

danaro, ma col cambio delle merci: *Emi singula, non pecunia, sed compensatione mercium jussit.* Non si tollerava nella città di Sparta nè oro nè argento[1]. Ai tempi del re Polidoro, il quale regnava 130 anni circa dopo Licurgo, si diede alla vedova di questo re una quantità di buoi per comperare la sua casa. Posciachè Lisandro ebbe dato il sacco ad Atene, gli Spartani cominciarono a far uso di monete d' oro e d' argento, ma solamente per le pubbliche necessità. Se ne vietò l' uso ai privati sotto pena della vita. Quelli di Clazomene non avevano altra moneta tranne quella di ferro al par degli antichi Brettoni. I Bizantini avevano anch' essi alcune specie di pezzi di ferro, ed Aristofane nota che giuravano per questa moneta[2]. Per riguardo alla forma di quelle antiche specie dei Greci, Plutarco[3] crede che fossero fatte come piccoli aghi di ferro o di bronzo; d'onde viene, dice egli, che si appellano ancora al presente *oboli* le più piccole monete (*obelos* in greco significa un ago od una spilla), e si dà il nome di *dramma* (ossia *pugno*) ad una moneta che vale sei oboli, perchè ci volevano altrettante piccole verghe per empire la mano[4].

Origine della moneta presso i Lidii e presso i Persiani.

Alcuni antichi hanno preteso che l' uso della moneta fosse già introdotto nella Lidia e nella Persia prima che presso i Greci. Erodoto[5] assicura che i Lidii sono i primi che abbiano coniato moneta d' oro e d' argento, e che se ne sieno serviti nel commercio. Senofane, ci-

(1) *Athenæus l.* VI. *c.* 4. — (2) *Aristophan. Nubes, act.* 1. *sc.* 3. — (3) *Plutar. in Lysandro.* — (4) ✻ È prezzo dell' opera il notar qui le parole di Plntarco (*Vita di Lisandro*) volgarizzate da Girolamo Pompei: « Gli efori proposero in consiglio .... la determinazione che non bi- » sognava ricevere moneta nè d' oro nè d' argento nella città; ma che » d' uopo era servirsi dell' antica e consueta di quel paese. Questa era » di ferro, il quale roventato nel fuoco era stato immerso nell' aceto, » acciocchè non potesse poi esser messo più in opera per altri lavori, » ma per cagione di quella tempra giacer dovesse mai sempre ottuso e » rigido e da non potersi a verun altr' uso ridurre. Era inoltre assai » pesante, sicchè difficilmente venir potea trasportata, e una quantità » e massa ben grande di essa non valeva che poco prezzo. Potrebbe » essere che di tal fatta pur fosse generalmente tutta l'antica moneta, » usandosi per essa obelisci di ferro, e appo alcuni di rame; ond' è che » fino al presente dura il costume di chiamar *oboli* certe monete picciole » che abbiamo in quantità, e di chiamar *dramma* il numero di sei oboli, » dal greco vocabolo *dratteín*, che vuol dir *prendere*, poichè tanti ap- » punto prender se ne possono e contener nella mano ». — (5) *Herod. l.* 1. *c.* 94. Πρῶτοι δὲ ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, νομίσμα χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κοψάμενοι ἐχρήσαντο.

tato da Polluce[1], dice la stessa cosa di Erodoto, ma non ci vien notato quando i Lidii cominciassero a coniare le varie specie di metallo. Sembra che al tempo di Creso non improntassero ancora la loro moneta: le ricchezze ed i tesori di questo famoso principe non consistevano che in oro ed in argento in massa ed in pagliuole. Si può dedur questo da Erodoto medesimo, il quale racconta[2] che avendo Creso permesso ad Alcmeone di pigliarsi dal suo tesoro quant' oro potesse portare, Alcmeone si pose indosso abiti assai larghi, ed entrato nel tesoro prese grani d' oro[3] nelle vestimenta, nei calzari, e ne caricò perfino i capelli. Gli antichi appellavano l' oro in verghe od in massa *aurum factum*; e l' oro in grani quale si cavava dalle miniere o dalla arena dei fiumi *aurum infectum*. Da ciò viene quella espressione di Virgilio:

> . . . . *Sunt auri pondera facti,*
> *Infectique mihi* (4).

Prima del tempo di Dario figliuolo di Istaspe[5] non sembra che i Persiani facessero uso della moneta. Questo principe regolò i tributi d' oro e d' argento che gli dovean essere pagati da' suoi sudditi; ed ordinò che quelli i quali li pagassero in argento, si regolassero sul peso del talento babilonese, e che quelli che li pagassero in oro, lo dessero al peso del talento d' Eubea. Dario faceva fondere quest' oro e quest' argento separatamente in vasi di terra; ed allorquando voleva servirsi di questo metallo, si rompevano i vasi e si tagliava dall' oro quella quantità di cui si aveva d' uopo. Erodoto osserva[6] che questo stesso principe, volendo rendere immortale la sua memoria, fece coniar medaglie dell' oro il più fino; il che non aveva peranco fatto alcun altro monarca. Si dice che questa moneta si appellasse *Darica*.

Gli altri storici sono bastantemente concordi con Erodoto in questo punto. Policrito, citato da Strabone[7], assicura che i re della Persia chiudevano nei loro palazzi e nelle loro fortezze il danaro che raccoglievano

(1) *Jul. Pollux l.* IX. c. 6. — (2) *Herod. lib.* VI. c. 125. — (3) Ψήγματα. — (4) *Virg. Æneid. l.* X. *v.* 527 *et* 528. — (5) *Herodot. l.* III. c. 89 *et seqq.* — (6) *Lib.* IV. c. 166. — (7) *Strab. l.* XV. *ad finem.*

dai tributi, e che non facevano coniare che quella moneta la quale loro abbisognava per loro proprio uso e per le spese; onde tutte le loro ricchezze consistevano in verghe, avendo pochissimo contante. Diodoro di Sicilia (1) conferma ciò che dice Policrito; ed osserva che Alessandro trovò in Susa più di quarantamila talenti d'oro in verghe che vi erano conservate già da lungo tempo pei pressanti bisogni dello Stato, e che non vi trovò che novemila talenti d' oro in darici. Quinto Curzio novera cinquantamila talenti, *argenti non signati forma, sed rudi pondere*. I re della Persia anche al presente non fanno coniare alcuna moneta d' oro, tranne alcuni pezzi per gittarli al popolo quando assumono la corona; questi pezzi non hanno prezzo fisso e sicuro. Finalmente Giustino (2) ci riferisce che gli antichi Parti non adoperavano l' oro e l' argento che per l' ornamento delle loro armi.

Dopo l' età di Dario figliuolo di Istaspe si videro in Grecia molti darici. Appare da Plutarco (3) che queste monete fossero sul rovescio segnate con un arciere. Essendo Agesilao re di Sparta obbligato ad abbandonar l'Asia per soccorrere la sua patria, disse che ne era discacciato da trentamila arcieri, perchè Dinocrate aveva fatto distribuire trentamila darici agli oratori di Atene e di Tebe per far dichiarare la guerra ai Lacedemoni. Mardonio fu lasciato da Serse nella Grecia con molto oro ed argento in verghe ed in moneta: *Cum multum auri, tum signati, tum non signati haberet* (4).

Ciò che detto abbiamo dei darici coniati da Dario figliuolo di Istaspe, prima che verun altro re imprendesse a far lo stesso, è contraddetto da alcuni altri autori, i quali vogliono che sia stato l' antico Dario, e non Dario figliuolo di Istaspe, che diede corso a questa moneta. Si cita per questa sentenza lo scoliaste d'Aristofane e Suida, i quali insegnano che questi antichi darici erano stati coniati non già da Dario padre di Serse, ma da un Dario più antico. Si crede che questo vecchio Dario sia quello che nella Scrittura è nomato Dario il Medo (5), e che è conosciuto in Eschilo (6) sotto lo stesso nome. Si pretende che le monete appellate *daremonim* e *adarconim*

(1) *Diodor. l.* XVIII. — (2) *Justin. l.* XLI. — (3) *Plutarch. Apopht. Laconic.* — (4) *Herod. l.* IX. — (5) *Daniel.* V. 31. — (6) *Æschil. in Persis.*

nella Scrittura [1] sieno darici dell' antico Dario, che avevano corso fin dal principio del regno di Ciro. Alcuni assicurano anche che questi *adarconim* erano in corso fin dai tempi di Davide; ma altri [2] son d' avviso che fosse una moneta senza conio, un semplice pezzo d' oro o d' argento di un certo peso, e che *darcmonim* venga dal greco *drachma*, e non dal termine *darico*.

Antiche medaglie greche. Quanto l'oro e l'argento fossero un tempo rari nella Grecia.

Checchè ne sia, non si conosce al presente alcuna moneta antica nè dei Lidii, nè dei Persiani. Le più antiche medaglie coniate che si veggono nei gabinetti sono greche; e tra le greche le più antiche sono del tempo di Aminta, padre di Filippo re di Macedonia ed avo di Alessandro il Grande. La storia ci parla dei *decabœi* e degli *ecatombœi* del tempo di Teseo; ma non è certo che questa sia una sorta di moneta coniata. Sperling crede che fossero pezzi d' argento senza figura, di un certo peso, e del valore di uno, di dieci o di cento buoi.

Non bisogna dunque immaginarsi, quando si parla di queste antiche monete dei Greci prima di Aminta, che fossero pezzi d' oro e d' argento della forma ad un dipresso delle nostre, e segnate con qualche rappresentazione naturale o simbolica. Queste antiche monete non erano, come pare, segnate col conio; e se lo erano, si faceva per assicurarne il titolo, stabilirne il peso e dispensare dall' incomodo di porle sulla bilancia. Io non mi posso persuadere che le monete d' oro di Fidone, di cui si è parlato, sieno state coniate nella Grecia al suo tempo, o che la moneta d' oro e d' argento coll' impronta vi abbia avuto corso prima che vi si fosse introdotta quella dei Persiani. È mirabile come i metalli d' oro e d' argento sieno un tempo stati rari in questo paese. Ateneo [3] racconta che Filippo re della Macedonia metteva tutti i giorni nel coricarsi sotto il suo capezzale una piccola coppa d' oro che possedeva; tanto la stimava a cagione della rarità di questo metallo. Anassimene di Lampsaco citato nello stesso autore dice che la collana d' oro di Erifile non divenne così straordinariamente famosa nella Grecia se

(1) I. *Esdr.* II. 69. *Auri solidos* (Hebr. *auri darcmonim*) VIII. 27. *Solidos* (Hebr. *adarconim*) *millenos.* I. *Paral.* XXIX. 7. *Solidos* (Hebr. *adarconim*) *decem millia.* — (2) *Vide Sperling. de Nummis non cusis.* — (3) *Athenæ. l.* VI. c. 4.

non a motivo della rarità dell' oro; e che in quel tempo si vide con maraviglia una coppa d' argento, come quella che era una grandissima novità. Gige re di Lidia è il primo che abbia donato oro ed argento al tempio di Delfo; prima di lui non vi si vedeva che rame; ed anche con questo metallo non si erano formate statue od altri adornamenti, ma tripodi o caldaie. Avendo gli Spartani divisato di indorare il viso della statua di Apollo, e non avendo trovato oro nella Grecia, consultarono l' oracolo per sapere da chi potrebbero comperarlo; ed esso li mandò a Creso re della Lidia che loro ne somministrò. Gerone re di Siracusa, desiderando di offrire a Delfo una Vittoria ed un tripode d' oro, fece cercar questo metallo in tutta la Grecia; finalmente se ne trovò in Corinto presso un certo Architele, che ne aveva ammassato una portentosa quantità comperandolo a pezzi. Architele, oltre il peso che gli si domandava, diede in dono al re quanto oro gli si conteneva nella mano. Gerone per riconoscenza gli mandò una nave carica di frumento e d' altre cose. Si può forse immaginare dopo queste notizie che la moneta d' oro e d' argento fosse allora comune nella Grecia e nelle isole? Licurgo (1) e Platone (2) non vogliono nè oro nè argento nella loro repubblica, credendo che bastino il ferro ed il bronzo. Plutarco ci indica l' antica moneta come composta di sole piccole verghe di ferro e di bronzo. I popoli del Perù (3) non si servivano, prima della scoperta fattane dagli europei, che di alcune piccole verghe di ferro in vece di moneta. Abbiamo già osservato, ed osserveremo ancora qui sotto, che altri popoli non facevan uso un tempo di altra moneta.

Origine della moneta presso i Romani.

Alcuni antichi (4) hanno asserito che Giano fu il primo il quale avesse battuto moneta d' oro nell' Italia. L' immagine di questo Dio che si vedeva sulle più vecchie medaglie dell' Italia e della Sicilia, ed anche di alcune città greche, che presentavano dall' un de' lati la figura di Giano ed una nave sul rovescio, diedero autorità a quest' opinione, la quale però non è stabilita assai bene, giacchè quelle monete su cui si vedeva Giano erano di

(1) *Plutarch. in Lycurgo. Xenoph. de Repub. Laced.* — (2) *Plato. l.* v. *de Legib.* — (3) *Latius apud Horn. l.* III. *de Orig. gent. Americ. c.* 3. — (4) *Draco Corcyreus apud Athenæum. l.* XV. *c.* 14.

molto posteriori al tempo di questo Dio, e battute solamente per conservare la memoria della sua venuta nell' Italia.

At bona posteritas puppim signavit in ære,
Hospitis adventum testificata Dei (1).

Quantunque i Romani nei primordii facessero uso dei metalli nel commercio, pure le loro principali ricchezze consistevano nei loro campi e nel lor bestiame (2). La loro antica moneta si pesava e non si numerava (3), e consisteva in pezzi di bronzo greggio e senza conio, *æs rude*. Il re Servio cominciò a farvi incidere pecore e buoi; d' onde ebbe origine il nome di *pecunia* dato alla moneta: *Servius ovium boumque effigie primus æs signavit* (4). Varrone assicura che lo stesso principe cominciò a formar monete d' argento: *Nummum argenteum conflatum primum a Servio Tullio dicunt* (5). Ma Plinio sostiene che non fu se non cinque anni avanti alla prima guerra dei Romani contro i Cartaginesi che il popolo di Roma si servì di moneta d' argento coniata. Non se ne era veduta mai altra prima della vittoria riportata sopra il re Pirro: *Populus romanus ne argento quidem signato ante Pyrrhum regem devictum usus est.* In tal guisa la moneta d' argento di Servio non era, come pare, segnata col conio. Plinio dice di più, che non si cominciò se non circa sessantadue anni dopo a battere la moneta d'oro.

Al tempo della prima guerra coi Cartaginesi si fabbricò moneta di rame di due sorta. La più pesante e la più grossa (*æs grave*) fu segnata dall' un de' lati colla doppia testa di Giano, e nel rovescio con una prora di nave. Negli *assi* di due oncie si rappresentavano navigli, e sulle monete d' argento si scorgeva un carro a due od a quattro cavalli; il che ad essi impose il nome di *bigati* o di *quadrigati*. Plinio, da cui prendiamo in prestanza tutte queste particolarità, sembra affermare che l' oro fosse semplicemente segnato colla figura di qualche animale domestico.

Origine della moneta presso

Non abbiamo prova alcuna che gli Egizii ed i Fenicii abbiano battuto moneta prima dell' impero dei Greci

(1) * *Ovidio: Fast. l.* I. *v.* 240. — (2) *Plin. l.* XIX. *c.* 3. — (3) *Idem. l.* XXXIII. 3. 5. — (4) *Idem l.* VIII. *c.* 3. — (5) *Varro apud Charisium, l.* I.

Gli Egizii, i Fenicii ed altri popoli.

nell' Oriente. Mancano del tutto e le monete e le medaglie antiche della Fenicia e dell' Egitto[1]. I Galli non sembrano aver adottato l' uso della moneta prima di essere stati soggiogati dai Romani. L' oro e l' argento che si trovò in Tolosa nel tempio e nei luoghi sacri era un metallo greggio e senza forma: *Aurum atque argentum inelaboratum*[2]: erano mole o focaccie d' argento battute col martello. Quando Giulio Cesare entrò nelle isole Britanniche non v' era altra moneta tranne quella di piccole lamine di metallo senza segno. Solino assicura che questi popoli non aveano nè luogo di mercato nè moneta, e che tutto il loro traffico si faceva col cambio delle merci: *Nundinas ac nummum refutant; dant res, et accipiunt; mutant ibi necessaria potius quam pretiis parant*[3]. Alcuni antichi popoli della Spagna prima dell' arrivo dei Fenicii nel loro paese, ed anche lungo tempo dopo, non trafficavano diversamente; cangiavan quel che aveano con altre merci, o tagliavano un pezzo di una lamina d' oro o d' argento secondo il valore di quello che comperavano[4].

Gli Sciti[5] ed i Sarmati[6] non sapevano che fosse l' oro e l' argento, e tutto il lor commercio consisteva nel cambiar le cose di cui avevan bisogno con altre cose: *Auri et argenti, maximarum pestium, ignari, vice rerum commercia exercent.* I popoli dell'Albania e dei dintorni dell'Arasse non avevano nè moneta, nè pesi, nè misure, e non contavano oltre il cento, al dir di Strabone[7]. Anche al presente i popoli della Circassia e dell'Avocassia non fanno uso alcuno della moneta. Bernier[8] dice che non v' ha moneta nell' Etiopia; e che nel Bengala[9] si servono di piccole conchiglie del mare delle Maldive invece di bassa moneta. Tutto il commercio della Mingrelia[10] si fa per cambio, si dà merce per merce; il danaro non ha prezzo fisso fra questi popoli; la moneta

(1) Mi si mostrò (dice il p. Calmet) nel gabinetto del sig. Girardon una specie di foglia d' oro somigliante a quella di un rosaio, che si diceva essere stata rinvenuta nella bocca di una mummia dell' Egitto. Luciano nel dialogo del Lutto dice che si metteva un obolo sotto la lingua dei morti per pagare il transito al nocchiere Caronte. — (2) *Strab. l.* IV. Μύλους σφυρηλάτους ἀργύρους. — (3) *Solin. cap.* 35. — (4) *Strab. lib.* III. — (5) *Id. l.* VI. — (6) *Mela l.* II. c. 1. — (7) *Strab. l.* XI. — (8) *Bernier t.* 2. — (9) *Id. Lettre de l'état de l'Indoustan, pag.* 201. — (10) *Chardin, Voyage de Perse, t.* 2. *p.* 84.

che vi si vede proviene da paesi stranieri. Nella Tartaria (1) la moneta è formata colla media corteccia del moro, che si indura, e su cui si imprimono il sigillo e le armi del re; gli stranieri non possono far uso di altra moneta negli Stati del gran kan. Haiton racconta che nel regno del Catai non si fa uso che di carta o di cartone quadrato, che ha l' impronta delle armi del re, per moneta del paese.

Tutta la moneta dei Chinesi consiste in piccoli pezzi o piccole barre d' oro e d' argento, il cui valore dipende dal peso; onde si porta il bilancino alla cintura per pesarle. Essi hanno solamente piccole monete di rame improntate colle armi del paese, od alcune specie di anelli che portano infilati in un cordone. Nel Mogol si servono di conchiglie e di mandorle selvatiche per la piccola moneta. Nel regno di Siam e nel Giappone la moneta non è coniata come la nostra. Nel Messico essa è un piccolo frutto detto *cacao*, che serve a formare la cioccolata. Non è più di un secolo (2) che i Lapponi hanno posta in uso la moneta. Nell' impero dell' Etiopia l' oro ed il sale sono la sola moneta che abbia corso; l' oro è in verghe ed il sale ha la forma di tavolette lunghe un piede, larghe e grosse tre pollici. La moneta del regno di Lar (3), che fu conquistato or sono dugento settant' anni dai Persiani, era un filo d' argento rotondo, grosso come una penna da scrivere, piegato in due, della lunghezza di un traverso di pollice. Se ne veggono ancora in questo paese. Marco Polo, Veneziano, racconta (4) che nella provincia di Caniclu nella Tartaria la moneta consiste in certe verghe d' oro di un determinato peso, ed in piccole masse di sale che cavano dall' acqua cotta al fuoco; e che nella provincia di Caraia invece di moneta si servono di pietre gialle o di color d' oro, e d' altre pietre bianche che tirano dal mare.

Origine della moneta presso gli Ebrei. Di qual natura fosse l' antica

Dopo tutto ciò che fin qui si è detto intorno all' origine delle monete battute ed improntate fra i Persiani, i Lidii, i Greci, i Romani e gli altri popoli, sarà difficile il persuadersi che gli Ebrei abbiano avuto moneta

(1) *Chardin, Voyage de Perse, t. 2. p.* 92. — (2) ✻ Si noti essere più d'un secolo che Calmet ha scritto così. — (3) *Voyage de Tavernier, et Paul de Venise, l.* II. *c.* 21. — (4) *Marc. Paul. Venet. l.* II. *c.* 38 *et* 39.

moneta degli Ebrei. Traffico coll' argento e traffico col cambio usati nello stesso tempo dagli antichi Ebrei.

coniata a somiglianza della nostra in tempi in cui è certo che quest' uso era ignoto agli altri popoli; e se è vero che nè i Fenicii nè gli Egizii, che erano più vicini agli Ebrei e quelli con cui avevano maggiori relazioni, non ebbero moneta prima che i Persiani ed i Greci avessero diffuso questo costume nel mondo, si può francamente affermare lo stesso degli Ebrei. Ezechiele che ci descrive a lungo il commercio e le ricchezze di Tiro, non dice una parola che possa farci giudicare che vi si usassero monete coniate; egli non ci parla che dell' oro e dell' argento, dello stagno, del piombo, del bronzo e del ferro che si esponevano nei mercati (1).

Ma non basta il porre in campo argomenti negativi e congetture, mentre la Scrittura ci parla spesso del traffico e del danaro degli antichi Ebrei; si tratta qui di sapere se questo danaro era monetato. Mosè ci racconta che Abramo era sommamente ricco non solo in bestiame ed in servi, ma anche in oro ed in argento (2). Abimelech re di Gerara dà ad Abramo mille pezzi d' argento (3). Lo stesso Abramo compra una caverna per seppellir Sara, colla somma di quattrocento sicli d' argento di moneta pubblica che aveva spaccio presso i mercadanti (4). Giuseppe fu venduto dai suoi fratelli per venti pezzi d' argento (5). Giacobbe mandando i suoi figlinoli nell' Egitto perchè comperassero frumento, loro dà danaro per pagarlo (6); e gli Egizii medesimi portano a Giuseppe tutto il lor danaro per comprare con che nutrirsi durante la carestia (7). Tutti questi passi provano evidentemente il commercio che si faceva col danaro, e fors' anche col danaro coniato. Ma di qual natura era questa moneta? Era forse segnata e di un peso uniforme come la nostra, od era semplicemente di buon titolo e di un certo peso, ma senza segno particolare?

Se tale quistione dovesse decidersi a pluralità di voti, la sentenza che ai tempi di Abramo vi fosse da-

(1) *Ezech.* XXVII. 12. 22. — (2) *Gen.* XIII. 2. — (3) *Ibid.* XX. 16. — (4) *Ibid.* XXIII. 16. (Hebr. *Argenti transeuntis apud mercatorem*). — (5) *Ibid.* XXXVII. 28. (È necessario il far notare che il testo non ha *venti pezzi,* ma solo *venti d' argento,* עשרים כסף, che s. Girolamo traduce esattamente per *viginti argenteis.* Bisogna sottintendere la parola גרה, *ghera,* il ventesimo di un siclo, nome del peso, secondo le parafrasi di Jonatan. L' arabo supplisce *dramme,* درهما, DRACH). — (6) *Gen.* XLII. XLIII. — (7) *Ibid.* XLVII. 14.

naro segnato e monetato la vincerebbe senza alcun dubbio; ma in una cosa di fatto come questa si debbono piuttosto pesar le ragioni che noverare i voti. Bisogna esaminare il testo in se medesimo, e vedere ove le espressioni di Mosè naturalmente ci conducano. Non si notano nel suo testo che i nomi dei metalli d' oro e d' argento, il loro peso, la lor purezza ed il corso che hanno presso i mercadanti; ma tutto ciò non decide nulla pel conio dell' oro e dell' argento; nè mai ci si trova una sola parola che provi l' impronta, la figura o la forma di questa moneta. I nomi di *siclo*, שקל, di *talento*, כבר, di *ghera*, גרה, e di *beka*, בקע, sono nomi di peso, e non di moneta. Il corso del danaro presso i mercadanti non è già una prova che esso fosse improntato e monetato, giacchè si conoscono anche al presente popoli interi che trafficano con oro e con argento senza impronta. Bisogna dunque conchiudere che i passi della Scrittura da noi citati non provano che gli Ebrei al tempo di Abramo e dei patriarchi abbiano avuto danaro coniato.

Le espressioni di *pesare il metallo*, che sono adoperate in alcuni luoghi della Scrittura per *pagare*, mostrano anche l' antico uso di dar via il danaro a peso prima che il valore di ciascun pezzo fosse determinato dall' impronta che vi si pose in appresso. Abramo (1) *pesa* quattrocento sicli per la tomba di Sara. I fratelli di Giuseppe gli portano indietro il danaro che trovato avevano nelle sacca al lor ritorno allo stesso *peso* che lo avevano trovato (2). Il siclo ed il talento erano pesi comuni di cui si servivano per pesare ogni sorta di cose. Mosè dice che (3) i braccialetti che Eliezer diede a Rebecca pesavano dieci sicli, e due i pendenti delle orecchie. Egli ordina (4) di prendere il peso di cinquecento sicli di mirra e dugentocinquanta sicli di cinnamomo, al peso del santuario, per comporre il profumo. Altrove (5) racconta che si offrirono per le opere del tabernacolo settantaduemila talenti e quattrocento sicli, o, come dal testo ebraico, settanta talenti e duemila e quattrocento sicli di bronzo: si sa che il bronzo

(1) *Genes.* XXIII. 16. — (2) *Id.* XLIII. 21. — (3) *Id.* XXIV. 22. — (4) *Exod.* XXX. 23. 24. — (5) *Exod.* XXXVIII. 29. *Talenta septuaginta duo millia et quadringenti supra sicli.* Giusta l' ebreo: *Septuaginta talenta, et duo millia et quadringenti sicli.*

non entrava in commercio. Leggiamo nei libri dei Re (1), che i capelli di Assalonne pesavano dugento sicli allorquando li faceva tagliare una volta all' anno. Zaccaria invece di dire (2) *una massa di piombo*, dice *un talento di piombo*, perchè il termine di *talento* era generico, e non significava necessariamente una specie di moneta, od una somma particolare.

Nei libri che sono scritti dopo Mosè si notano le stesse espressioni quanto alle monete ed ai pagamenti. Isaia (3) ci rappresenta gli empii che pesano danaro sulla bilancia per formarne un idolo. Geremia (4) pesa in una bilancia diciassette pezzi d' argento per un campo di cui fa acquisto. Per pesare la moneta crediamo che si portasse ordinariamente una bilancia alla cintura, ed alcune pietre di un certo peso, od anche veri pesi di rame o di piombo, che son nominati *pietre* nella Scrittura. Mosè (5) vieta di tenere nella stessa borsa pietre di peso diverso: *Non habebis in eodem sacculo diversa pondera* (l' ebraico *lapidem et lapidem, majorem et minorem*). Si odono in Amos (6) gli avari che si lamentano perchè le feste sieno troppo frequenti, e si esortano vicendevolmente a diminuire le lor misure, ad accrescere il peso del siclo, a servirsi di bilancie ingannatrici: *Imminuamus mensuram, augeamus siclum, supponamus stateras dolosas.*

Per evitar questi inganni si conservavano nel tempio i pesi e le misure. Volendo la Scrittura notare un peso esatto e sicuro adopera queste parole: *al peso del santuario* (7). Nei libri dei Re (8) si trova *il peso del re* od *il peso pubblico*, perchè ai re apparteneva la cura della moneta, dei pesi e delle misure, e di tutto ciò che riguarda il commercio e la sicurezza del pubblico. Sperling crede che *il peso del santuario* ed *il peso del re* sieno posti per opposizione *al peso straniero* dei Fenicii, degli Egizii e dei Cananei. Il siclo ebraico era, come si narra, più grosso del siclo o del peso di quegli altri popoli coi quali gli Ebrei avevano relazione. I commentatori in generale assicurano che fra gli Ebrei v' e-

(1) 2. *Reg.* XIV. 26. Gl' interpreti disputano tra loro se si debba leggere *dugento*, ma qui si tratta soltanto di mostrare che il siclo era un peso. — (2) *Zach.* V. 7. — (3) *Isai.* XLVI. 6. — (4) *Jerem.* XXXII. 10. — (5) *Deut.* XXV. 13. — (6) *Amos* VIII. 5. — (7) *Exod.* XXX. 24. *et alibi.* — (8) 2. *Reg.* XIV. 26. *Pondere publico* (Hebr. *Pondere regis*).

rano due sorta di pesi; l'uno sacro, e l'altro profano o comune; l'uno del tempio o del santuario, e l'altro dell'ordinario commercio; e che il primo era il doppio dell'altro. Ma quest'opinione non sembra certa, e le ragioni che si arrecano per appoggiarla non sono convincenti. Le Pelletier nella sua Dissertazione sul peso dei capelli di Assalonne vuole che il peso del re sia quello di Babilonia, di cui gli Ebrei fecer uso durante la cattività di Babilonia, o poco dopo.

Gli antichi Ebrei non adoperavano che oro ed argento nel commercio. Si trovano alcune loro medaglie in bronzo; ma od esse sono false, o furon battute solamente sotto il governo di Simone Maccabeo. I Turchi, gli Arabi, gli Egizii e gli Orientali per la maggior parte non hanno (1) anche al presente altre monete tranne l'oro e l'argento.

Crediamo che questi metalli fossero in barre, in verghe od in massa, come sopra abbiamo detto essere il danaro dei Chinesi. Si nota nei salmi (2) quest'espressione dei pezzi o dei frammenti d'argento, *fragmenta argenti*, che i potenti calpestano; potevan essi essere pezzi d'argento, forse tagliati in verghe. Si trova anche nella Scrittura *ligamen argenti* (3), un pacchetto od un fastello d'argento, il che può indicare verghe o piccoli spilli d'argento legati insieme presso a poco come Plutarco ci dipinge gli oboli, di cui una mano ricolma formava la dramma. Confessiamo però che talvolta *legar l'argento* significa metterlo in un pannolino od in una borsa (4) od anche in una cintura per chiuderlo; ma ciò non è contrario alla nostra congНiettura. Giobbe dice che Dio ha sigillate le sue iniquità come verghe d'argento in una borsa; che egli le ha cucite come in un sacco (5). Achan

(1) *Bellon. Observ. l.* II. *c.* 103. — (2) *Psal.* LXVII. 31. *Increpa feras arundinis: congregatio taurorum in vaccis populorum, ut excludant eos qui probati sunt argento* (Hebr. *Increpa cœtum arundinis*, i. e. agmen hastatorum, *congregationem taurorum cum vaccis populorum, conculcantem fragmenta argenti*). — (3) *Genes.* XLII. 35. *Ligatas pecunias* (Hebr. צרור כספו, *Ligamen argenti sui*). *Prov.* VII. 20. *Sacculum pecuniæ* (Hebr. *Ligamen argenti*). *Osee* XIII. 12. *Colligata est iniquitas Ephraim. Exod.* XXXII. 4. Hebr. juxta quosdam: *Quod cum accepisset, ligavit illud in sacco, et fecit ex eo, etc.* — (4) *Agg.* I. 6. צרור נקוב, *Sacculus pertusus.* — (5) *Job.* XIV. 17. *Signasti quasi in sacculo* (Hebr. בצרור) *delicta mea; sed curasti iniquitatem meam* (Hebr. *et assuisti super iniquitatem meam*).

trova fra le spoglie di Gerico una riga d' oro, o secondo l' ebraico *una lingua d' oro*(1) di cinquanta sicli, ed oltre ciò il peso di dugento sicli d' argento. Davide non lascia al suo figliuolo che oro, argento e rame in verghe od in massa. L' oro che si diede ad Aronne per formare il vitello d' oro, quello che si offrì a Mosè per fare il tabernacolo, e quello che il popolo diede a Giosia per le riparazioni del tempio, non era monetato.

Quantunque il commercio fatto col danaro fosse comune tra gli antichi Ebrei, pure non si lasciò di continuare il traffico per cambio. I Settanta, la Volgata, il caldeo ed il maggior numero dei commentatori(2) assicurano che Giacobbe comperò presso i figliuoli di Hemor una parte di un campo per cento agnelli chiamati in ebraico *keschita*. Quest' ultimo termine è assai sconosciuto; ma se alcuno vuol sostenere che in questo luogo *keschita* significa una moneta coll' impronta dell' agnello, ed usata al tempo di Abramo, noi non crediamo di doverci occupar seriamente a confutarlo; egli ne crederà sempre ciò che vorrà. Giacobbe non domanda a Laban per guiderdone de' suoi lavori altro che bestiame(3); e questo patriarca non fa altri doni al suo fratello Esaù(4). L' autore del libro di Giobbe nota anch' esso il traffico col mezzo del cambio, allorquando dice: *La pelle per la pelle, e tutto quello che ha, lo darà l' uomo per la propria vita*(5). L' autore dell' Ecclesiastico allude alla stessa usanza quando dice: *Che nulla v' ha di sì prezioso che si possa cambiare con una erudita persona*(6). Finalmente il profeta Isaia fa una precisa menzione del traffico in danaro, e di quello che si fa per cambio: *Venite, comprate, senza argento e senz' altra permuta, del vino e del latte. Per qual motivo spendere il vostro argento in cose che non son pane, e la vostra fatica in quello che non satolla*(7)? Giuda non offre a Thamar che un capretto del suo gregge(8). Salomone non dà che frumento ed olio ad Hiram(9) in ricompensa delle legna e degli ope-

(1) *Josue* VII. 21. *Regulamque auream* (Hebr. *Linguamque auream*, לשון זהב). — (2) *Genes.* XXXIII. 19. *Centum agnis* (Hebr. *Centum keschita*, במאה קשיטה). — (3) *Genes.* XXX. 32. — (4) *Id.* XXXII. 13 *et seqq.* — (5) *Job* II. 4. — (6) *Eccli.* XXVI. 18. — (7) *Isai.* LV. 1. 2. — (8) *Gen.* XXVII. 17. — (9) 3. *Reg.* V. 10. 11.

rai che gli somministrava. Osea (1) non compera la sua moglie che per quindici pezzi d' argento ed una misura e mezzo d' orzo.

Pretesi sicli degli antichi Ebrei.

I dotti si son ricreduti intorno al credito che si era voluto dare a certi sicli che si pretendevano antichi, e che si credeva fossero stati battuti nella Giudea al tempo di Davide o di Salomone. Quantunque queste monete fossero recenti, se si paragonavano ai tempi dei patriarchi e di Mosè, pure non lasciavano di dare alle monete ebraiche una maggiore antichità di quella si possa dare alle monete greche e persiane. Avendo questi sicli la lor leggenda in caratteri samaritani, se ne deduceva la conseguenza che erano stati battuti prima della cattività di Babilonia, perchè si credeva fermamente che questi antichi caratteri ebraici fossero stati interamente aboliti fra i Giudei dopo la cattività; e siccome queste medaglie presentavano dall' un de' lati la leggenda: *Gerusalemme-la-santa*, e dall' altro *siclo d' Israele*, se ne deduceva che queste monete non potevano essere state battute dopo il regno di Geroboamo sulle due tribù; giacchè allora Gerusalemme non era più la città santa nell' opinione d' Israele separato da Giuda e da Beniamino; bisognava dunque ammettere che queste monete erano state battute prima dello scisma di Geroboamo, e nel tempo in cui le dodici tribù unite sotto il dominio della Casa di Davide portavano in comune il nome di *Israele*, ed unanimemente riconoscevano Gerusalemme per la città santa.

Ma è facile il mostrare la debolezza del principio su cui è fondato tutto questo ragionamento, e la falsità delle conseguenze che se ne traggono. Si suppone che i caratteri samaritani non fossero più in uso fra i Giudei dopo il ritorno dalla cattività, e che allora non si servissero più che di caratteri caldei che ora veggiamo nelle Bibbie ebraiche che sono in uso presso gli Ebrei. Ma un fatto decisivo contro questo sentimento si è che le monete ebraiche fabbricate al tempo di Simone Maccabeo sono improntate coi caratteri che si chiamano samaritani, e che si dovrebbero piuttosto appellare fenicii, od ebraici antichi; e gli antiquari convengono che tutte

(1) *Osee* III. 2.

le monete in cui si veggono caratteri caldei od ebraici nuovi sono false. Si dee dire altrettanto delle monete che ci si danno come di Davide e di Salomone: queste medaglie portano sopra se medesime il carattere della loro falsità; il metallo ne è moderno; le impronte sono spesso puerili; se ne veggono di bronzo, e noi abbiamo fatto osservare che il bronzo non era in commercio. Sperling assicura che tutti questi pezzi non appaiono che dopo uno o due secoli, e che egli ha conosciuto un tale che aveva una fucina nell' Holstein ove ne fabbricava.

Patin dice che nel gran numero dei gabinetti di medaglie che egli ha veduto, non ha scontrato un solo siclo antico e vero. Morel confessa che si veggono alcuni sicli veraci, ma sostiene che tutti sono del tempo di Simone Maccabeo; e questa è la sentenza dei più valenti scrittori da noi consultati su questo argomento. In tal guisa noi mettiamo nel numero delle medaglie false quelle di Abramo, in cui ci si dipinge dall' un de' lati un vecchio, ed un vitello sul rovescio; quelle di Mosè ove esso è rappresentato da una parte colle corna, come si rappresenta Alessandro il Grande e qualcheduno de' suoi successori, e dall' altra si leggono queste parole: *Voi non avrete iddii stranieri innanzi a me.* Collochiamo nella stessa classe le medaglie di Giosuè, che sono improntate dall' un de' lati con un toro, e dall' altro con un liocorno; quelle di Davide colla sua carniera da una parte, e dall' altra una torre; e quelle di Mardocheo, in cui si osservano da una parte il sacco e la cenere, e dall' altra una corona. Rigettiamo nello stesso modo quei pretesi sicli che si mostrano in alcuni tesori di antiche chiese, e che si pretende sieno quelli che furon dati a Giuda pel prezzo del nostro Salvatore. Queste ultime monete sono antiche medaglie di Rodi che rappresentano da una parte la testa del famoso colosso dedicato al sole, e dall' altra una rosa.

Sicli coniati al tempo di Simone Maccabeo.

Quanto ai veri sicli coniati al tempo di Simone Maccabeo noi leggiamo nel capo XV del primo libro de' Maccabei, che Antioco Sidete re della Siria permise al gran sacerdote Simone di battere moneta col suo proprio conio: *Permitto tibi facere percussuram proprii numismatis in regione tua.* Ma siccome non era permesso agli Ebrei di formare impronte od immagini, Simone si contentò di far incidere

sulle medaglie, che ordinò si battessero, alcuni emblemi o qualche navata del tempio; un vaso, per esempio, una brocca, od una coppa, od una lira da una parte, e nel rovescio una palma col suo frutto, od una foglia di vite, od un covone, o spiche, o qualche altro somigliante oggetto. Le epigrafi sono da una parte *siclo* o *mezzo-siclo d' Israele*, secondo la qualità della moneta; e dall' altra l' anno 1, 2, 3, 4 o 5, della liberazione di Sionne. Non si trovano monete che di quattro o cinque anni, quantunque Simone ne abbia governato più di otto; e sotto il suo successore Giovanni Ircano non se ne vede alcuna, quantunque il suo governo abbia durato ventinove anni. Si sospetta che gli Ebrei rimostrassero a Simone che queste impronte che egli faceva incidere sulle monete non erano men contrarie alla legge di quel che fossero le dipinture degli uomini e degli animali; e che così egli fosse obbligato ad abbandonare questo privilegio di batter moneta.

Alcuni anche si persuadono non essere stato nella Giudea, ma in alcune città dei Samaritani della sua obbedienza, che Simone fece battere queste medaglie, perchè si suppone che il carattere samaritano, di cui esse sono tutte improntate, non sia stato in uso fra gli Ebrei, e che d' altronde non si sarebbe osato di rappresentare nelle loro città figura alcuna sulla moneta; ma siccome notossi che era un eludere la legge il fare in una città samaritana ciò che non si sarebbe osato di fare in una città della Giudea, Simone rinunciò interamente ad un diritto di cui non poteva usare senza infrangere le leggi del paese. Tutte queste non sono che congghietture, ma congghietture che non mancano di fondamento. Si conosce la premura che si diedero gli Ebrei (1) di obbligar Pilato a mandar fuori di Gerusalemme le immagini dell' imperatore che vi aveva introdotte. Vitellio andando a far guerra agli Arabi e volendo passare per la Giudea, i principali degli Ebrei andarono a pregarlo di non mostrarvi le insegne romane, sulle quali era rappresentato l' imperatore.

Avendo Erode il Grande adornato con alcuni trofei (2) il teatro che aveva fatto erigere in Gerusalemme, il

(1) *Joseph. Antiq. lib.* XVIII. c. 4, *et de Bello Jud. lib.* II. c. 8. —
(2) *Joseph. Antiq. l.* XVIII. c. 7.

popolo si ammutinò, credendo che que' trofei fossero statue armate, e non potè essere acquetato se non dopo che gli si mostrò, togliendone le armi, che altro non erano che tronchi carichi di spoglie. Allorquando Erode il tetrarca ebbe costruito a Tiberiade un palazzo adorno di molte figure di animali, Giuseppe lo storico [1] fu spedito ambasciatore dai principali cittadini di Gerusalemme per indur quelli di Tiberiade a demolire quel palazzo. Questo stesso autore crede che Salomone peccasse contro la legge [2] mettendo figure di buoi sotto quel gran vaso che si chiamava *Mar di Bronzo*, che era nel tempio. Osservasi altrove [3] lo strepito che sollevossi in Gerusalemme in occasione di un' aquila d' oro che Erode il Grande aveva posto in sulla porta del tempio. Tacito insegna che gli Ebrei erano inflessibili per ciò che riguarda le statue; che non ne tolleravano alcuna nelle loro città; che nè la reverenza verso i loro re, nè il rispetto per gli imperatori erano capaci di farle ad essi ricevere: *Nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sunt; non regibus hæc adulatio, non Cæsaribus honor* [4]. Origene [5] assicura che fra loro non si trovavan nemmeno artefici che sapessero fare immagini; non vi si vedeva nè scultore, nè pittore, nè statuario.

Quantunque i dottori ebrei non concordino perfettamente sul senso della legge che loro vieta le rappresentazioni e le figure, ed alcuni ritengano che sia permesso il rappresentare figure enigmatiche e ieroglifiche che non esistono realmente in natura, è però vero che la maggior parte di essi sostengono [6] che non è loro permesso di formare immagine alcuna, di qualunque natura essa sia, nemmeno degli astri, quando ciò non fosse che per un semplice ornamento. Leone di Modena [7] attesta che gli Ebrei moderni non hanno figura alcuna, od immagine, o statua, e non ne soffrono punto nelle loro case, ed anche meno nelle sinagoghe; ma questo non impedisce loro di servirsi della moneta, ed anche delle immagini e delle figure formate dagli altri, non solo per la necessità

(1) *Liber de Vita sua.* — (2) *Antiq. l.* VIII. *c.* 2. — (3) *Id. l.* XVII. *c.* 8. — (4) *Tacit. Hist. l.* V. — (5) *Lib.* IV. *contra Celsum. cap.* 6. — (6) *Vide Selden de Jure nat. et gentium, lib.* II. *c.* 7. — (7) *Istoria de' riti ebraici, part.* I. *c.* 2. *n.* 3.

del commercio, ma anche per ornamento: certamente poi ai tempi di nostro Signore [1] essi si servivano nella Giudea della moneta romana coll' impronta dei Cesari.

Da ciò possiamo dedurre la cagione per cui Simone non continuasse a far battere moneta, come aveva cominciato. I re Asmonei che succedettero al suo figliuolo Giovanni Ircano non furono così scrupolosi; essi vennero rappresentati nelle loro monete coi segni della fertilità della Giudea sul rovescio. Quest' uso durò fra gli Ebrei fino all' intera rovina della loro nazione e dei loro Stati sotto Vespasiano.

Valore delle monete ebraiche.

Si trovano nella Scrittura diverse sorta di moneta; per esempio il talento, il siclo, il mezzo siclo, appellato in ebraico *beka*, e l' obolo, detto in ebraico *ghera*. Se ne veggono anche alcune altre più ignote; per esempio, *keschita*, *adarcmonim* o *darconim*, la mina, o *mna*, il danaro, lo *statere*, che sono monete estranie agli Ebrei. Sì poca conformità havvi tra i varii pareri degli scrittori i quali trattarono del valore e del peso delle monete ebraiche, che è difficile il determinarsi con sicurezza in questa materia. I sicli che si conservano, e sono dei tempi di Simone Maccabeo, non sono di un peso esatto ed uniforme, come ne fanno testimonianza valentissimi personaggi che ne hanno pesati molti. Ma siccome la maggior parte dei nostri leggitori vogliono precisare le loro idee, e non si propongono di entrare in un esame accurato e profondo di queste materie aride e poco importanti, abbiamo creduto di poterci attenere ai calcoli che ci vennero comunicati da Le Pelletier de Rouen, di cui sono note e la profonda erudizione e l' accuratezza in queste materie.

Daremo poscia come supplemento le misure ed i pesi degli Ebrei paragonati alle misure ed ai pesi di Francia.

Ma per paragonare le monete antiche colle francesi bisogna primieramente notare il peso di queste ultime ed il valore dei nostri pesi.

Valore dei pesi di Francia, e pesi delle monete che vi sono in corso.

La libbra di Francia pesa 16 once, ovvero 2 marchi, ovvero 128 grossi, ovvero 384 denari, ovvero 9216 grani.

(1) *Matth.* XXII. 19 *et seqq.*

Il marco equivale ad 8 once.

L' oncia pesa 8 grossi, il grosso 3 denari ed il denaro 24 grani.

Lo scudo d' oro pesa 63 grani.

Il luigi d' oro pesa 126 grani, ed il mezzo luigi d' oro 63 grani.

Il luigi d' argento, ossia scudo da 6 lire, pesa 21 denari ed 8 grani, ossia 512 grani.

Il mezzo luigi d' argento, o mezzo scudo, pesa 10 denari e 16 grani, ossia 256 grani.

La doppia di Spagna pesa 126 grani, e la mezza doppia 63.

Il reale di Spagna pesa 2 denari e 16 grani, ossia 64 grani.

Il doppio reale pesa 5 denari ed 8 grani, ovvero 128 grani.

Il valore dell' oro a quello dell' argento a parità di peso sta come 1 a 14.

Valore delle monete ebraiche comparativamente a quelle di Francia de' nostri tempi (1).

Il *siclo* d' argento pesava mezz' oncia, ossia 4 dramme romane, pari a grani $266 \frac{34}{35}$, cioè pesava 11 grani circa di più del nostro mezzo luigi d' argento; valeva precisamente 32 soldi, 5 denari e $\frac{3}{8}$ di denaro della nostra moneta.

(1) ✻ La valutazione delle monete che qui ci presenta il p. Calmet va soggetta a qualche riforma. Siccome egli ha trascurato di sottrarre alcune minuzie nel suo calcolo, accade che invece di mettere il talento d' argento a lire 4866, soldi 13, denari 4, lo mette lire (si intendono francesi) 4867, soldi 3, denari 9; il che eccede soldi 9, denari 7 del vero valore. Ma evvi un errore più notabile in materia del talento d'oro. Perciocchè il dotto Benedettino invece di determinarlo a lire 68133, soldi 6, denari 8, lo porta a lire 69531, soldi 3, vale a dire a lire 1397, soldi 16, denari 4 oltre a' limiti ch' ei si doveva prescrivere secondo i proprii principii. Perciocchè stabilisce egli per regola che il valor dell' oro a paragone di quel dell' argento, a pari peso, sia come 1 al 14. Ora se secondo ciò si moltiplichi per 14 il numero di 4866 lire, soldi 13, denari 4, che è il prezzo del talento d' argento, non si avrà più mai che 68133 lire, soldi 6, denari 8.

Il mezzo siclo d'argento, o *beka*, pesava 133 grani $\frac{1}{2}$, e valeva 16 soldi, 2 denari ed $\frac{11}{16}$ di denaro della nostra moneta.

Il terzo di siclo era il pezzo d'argento con cui i Giudei pagavano le imposte pel Tempio dopo la schiavitù di Babilonia; esso pesava 89 grani, e valeva 10 soldi, 9 denari e $\frac{19}{24}$ di denaro.

Il *ghera*, od obolo ebraico, pesava la ventesima parte del siclo d'argento, ossia 13 grani e $\frac{7}{20}$ di grano, e valeva 1 soldo, 7 denari e $\frac{15}{32}$ di denaro.

Il *keschita* è una moneta d'oro che vale circa 12 lire e 10 soldi della nostra moneta (È questa opinione di Le Pelletier).

Il *siclo* d'oro pesava mezzo siclo d'argento, e per conseguenza era del peso di 2 dramme romane, ovvero di 133 grani e $\frac{1}{2}$; quindi pesava 7 grani e $\frac{1}{2}$ di più del nostro luigi d'oro; esso valeva della nostra moneta lire 11, soldi 11 e denari 9 $\frac{1}{4}$.

Il *darcmonim* o *adarconim*, che è il *Darico* o moneta di Dario, era del peso e del valore del *siclo* d'oro. Si trovano questi nomi nei Paralipomeni e nei libri di Esdra. I Settanta gli hanno tradotti per *dramme*, poichè la dramma alessandrina, di cui intendevano parlare, pesa due dramme romane.

La *mina* d'argento era una somma di 60 *sicli* d'argento, e del valore di 97 lire, 6 soldi e 10 denari e $\frac{1}{2}$ della nostra moneta.

La *mina* d'oro era di 60 *sicli* d'oro, e del valore di 695 lire, 6 soldi e 3 denari.

Il *talento* d' argento era una somma di 50 *mine* d' argento, ovvero di 3000 *sicli* d' argento, e del peso di 1500 once romane, ossia 125 libbre romane, e del nostro peso di marco 86 libbre, 14 once e 5 grossi, e del valore di lire 4867, 3 soldi e 9 denari della nostra moneta.

Il *talento* d' oro era una somma di 100 *mine* d' oro, o di 6000 *sicli* d' oro del peso di 2 dramme romane ciascuno, ed in conseguenza di 1500 once o 125 libbre romane, e di 86 libbre, 14 once e 5 grossi del nostro peso di marco, e del valore di 69531 lire e 5 soldi della nostra moneta.

Misure lineari degli Ebrei confrontate con quelle di Francia.

Bisogna premettere le misure lineari francesi, alle quali noi paragoniamo quelle degli Ebrei.

Il piede di Francia è di 12 pollici, ed il pollice di 12 linee.

La tesa è di 6 piedi, e la lega di 2000 tese.

Il *cubito* ebraico è di 20 pollici e $\frac{44}{89}$, cioè circa 20 pollici e $\frac{1}{2}$.

Lo *zeret*, o mezzo cubito, è di pollici 10 e $\frac{22}{89}$.

Il *tephach*, o palmo ebraico, è il terzo dello *zeret*, ossia 3 pollici e $\frac{37}{89}$.

L' *hetsbach*, o dito, è il quarto del *tephach*, ossia $\frac{76}{89}$ di pollice.

Il cammino che si poteva fare nel giorno di sabbato era di 2000 cubiti ebraici, ossia di 569 tese, 1 piede ed 8 pollici e $\frac{68}{89}$, misura di Parigi.

Lo stadio ebraico, secondo Giuseppe, era di 400 cubiti ebraici, ed in conseguenza di 683 piedi, 1 pollice e $\frac{67}{89}$ della nostra misura.

Misure di capacità degli Ebrei pei liquidi paragonate con quelle di Parigi.

Il moggio di Parigi contiene 8 piedi cubici, la botte (*tonneau*) ne contiene 24

Il piede cubico contiene 1728 pollici cubici, ossia 36 boccali (*pintes*).

Il boccale (*pinte*) contiene 48 pollici cubici.

La foglietta (*chopine*) 24 pollici, la mezza foglietta (*demi-setier*) 12, il quarto di foglietta (*poisson*) 6.

Così il moggio da vino di Parigi contiene 288 boccali (*pintes*) e la botte (*tonneau*) 864.

Il moggio da grano di Parigi contiene 48 piedi cubici, ossia 12 staia (*setiers*).

Lo staio (*setier*) 4 piedi cubici, ossia 2 mine (*mines*).

La mina 2 *minots*, ossia due piedi cubici.

Il *minot* 1 piede cubico, o 3 *boisseaux*.

Il *boisseau* contiene 16 *quartucci* (*litrons*), o 576 pollici cubici.

Il quartuccio (*litron*) contiene 36 pollici cubici.

Il *bath*, od *epha* ebreo, paragonato alle nostre misure, è di pollici cubici 1434 $\frac{475158}{704969}$ di capacità, per conseguenza contiene 29 boccali (*pintes*), 1 foglietta (*chopine*) e $\frac{3}{4}$ di foglietta (1 *demi-setier et* 1 *poisson*) più $\frac{475158}{704969}$ di pollice cubico.

Il *corus*, o *chomer* degli Ebrei, era di 10 *baths*, in conseguenza di pollici cubici 14346 $\frac{521766}{704969}$, ossia di 298

boccali, 1 foglietta e tre quarti e $\frac{521766}{704969}$ di pollice cubico.

Il *letech* era la metà del *chomer*, quindi della capacità di 7173 e $\frac{260883}{704969}$ pollici cubici, ossia di 149 boccali e $\frac{3}{4}$ di foglietta, più, pollici cubici 3 $\frac{260883}{704969}$.

Il *seah* era il terzo d'un *bath*, e per conseguenza della capacità di 478 pollici cubici e $\frac{158386}{704969}$, ossia 9 boccali, 1 foglietta e tre quarti, e pollici cubici 4 $\frac{158386}{704969}$.

I *tria-sata* di cui parla la *Genesi*, XVIII. 6, sono lo stesso dell' *epha*. Non sarebbe anche lo stesso del *trien-tal*, o שליש del *Salmo* LXXIX. 6, e d' *Isaia* XL. 12?

Il *gomor*, od *assaron*, era la decima parte dell' *epha*; era quindi di 143 $\frac{1647517}{3524845}$ pollici cubici, ossia 3 boccali, meno la frazione di pollice $\frac{1877326}{3524845}$.

Il *cab* era la sesta parte del *seah* o *satum*, o la diciottesima parte dell' *epha*, e quindi della capacità di pollici 79 $\frac{496377}{704969}$, ossia 1 boccale, 1 foglietta ed un quarto di foglietta, più pollici cubici 1 $\frac{496377}{704969}$.

Il quarto di *cab* conteneva 19 pollici cubici e $\frac{652821}{704969}$, ossia $\frac{3}{4}$ di foglietta, e pollici cubici 1 $\frac{652821}{704969}$. Questa misura chiamavasi altresì *robah*, o *log*, o *sestiere rabbinico* (*sextaire rabbin*). Ved. 4. *Reg.* VI. 25.

Il *nebel* era una grande misura della capacità di tre *bath*, e in conseguenza di 4304 $\frac{15536}{704969}$ pollici cubici; ossia 89 boccali, 1 foglietta e un quarto, 2 pollici cubici, e la frazione di pollice $\frac{15536}{704969}$.

L' *hin*, o *tarcabus*, era il mezzo *seah* degli Ebrei, o la sesta parte del *bath*, e quindi di 239 pollici e $\frac{79193}{704969}$, ossia 4 boccali, 1 foglietta e tre quarti, e pollici cubici 5 $\frac{79193}{704969}$.

Il mezzo *hin* n' era la metà, quindi della capacità di

pollici cubiti 119 $\frac{392081}{704969}$, ossia 2 boccali, $\frac{3}{4}$ di foglietta, e pollici 5 $\frac{392081}{704969}$.

Il terzo di *hin* era lo stesso che il *cab*.

Il quarto di *hin* era di 59 $\frac{548525}{704969}$, ossia di 1 boccale, $\frac{1}{4}$ di foglietta e pollici 5 $\frac{548525}{704969}$.

Il sesto di *hin* era della capacità di 39 pollici cubici e $\frac{600673}{704969}$, ossia 1 foglietta e mezza, e pollici cubici 3 $\frac{600673}{704969}$. Ved. *Ezech.* IV. 11.

Il *pondion*, o *dipondion* rabbinico, era una piccola misura, di cui si fa menzione nella Misna; essa conteneva 2 *log*, e per conseguenza era eguale al sesto di *hin*.

Il *betza*, od uovo (*œuf*) dei rabbini, contiene, secondo quelli, la sesta parte d' un *log*, quindi 3 pollici cubici e $\frac{678895}{2114907}$.

Il *cos*, o coppa pasquale, era il vaso di benedizione per render grazie dopo il pranzo: conteneva 4 pollici cubici e $\frac{691932}{704969}$.

Il *rebuth*, o quarto di *log*, avea la stessa capacità della coppa pasquale.

Il *mikve* era un vaso che serviva a lavar un uomo tutto intiero, per esempio, quando i Giudei si bagnavano al ritorno d' un viaggio (*Marc.* VII. 4.). Era della capacità di 40 *seah*; cioè un po' meno di 400 boccali.

Dappertutto ove si parla nella Bibbia dei Settanta o nella Volgata di *metreta*, di *cadus*, di *ceramium*, di *cous* o *chus*, o *congius* in senso di misura, si deve intendere il *bath* o l' *epha*.

** Riduzione dei precedenti risultati in misure decimali.

Per tale riduzione si farà notare 1.° che le antiche monete francesi, essendo state rifuse, i loro pesi hanno sofferto qualche cangiamento. Quindi non ci siamo dati a tradurre i pesi indicati, ma abbiamo dati quelli dei pezzi tuttora in corso. Si ebbe altresì riguardo alla variazione del valore che ha subito l'oro e l'argento dopo le valutazioni riportate nel testo. 2.° Che l'istituzione delle misure decimali avendo dato motivo ad un esame rigoroso delle antiche, si è riconosciuto che il boccale (*pinte*) ed il *boisseau* avevano realmente delle capacità un po' differenti da quelle che fissavano i regolamenti, e che sono altronde adottate nel testo. Qui non si troveranno che i valori attuali (1) di queste misure, e sono le riduzioni in pollici cubici delle misure ebraiche quelle che si sono calcolate nel sistema decimale.

I pesi decimali usualmente adoperati sono il chilogrammo o 1000 grammi, l'ectogrammo o 100 grammi, il decagrammo o 10 grammi, il grammo, il decigrammo o decimo di grammo, il centigrammo o centesimo di grammo, il milligrammo o millesimo di grammo.

L'unità monetaria è il franco, che si divide in 10 decimi, il decimo in 10 centesimi.

I pezzi di 40f pesano 12 grammi e 903 milligrammi, ossia 12g,903; quelli di 20f pesano 6g,451 (oro); quelli di 5f pesano 25g (argento). Il titolo dell'oro e dell'argento è di 0,9 di fino, (e 0,1 di lega); la tolleranza sul peso e sul titolo e di 0,003 in più od in meno. A pari peso il valore dell'oro è circa 15 volte e mezzo quello dell'argento.

La libbra antica pesa 489 grammi e 51 centigrammi, ossia 489g,51, il marco 244g,75, l'oncia 30g,59, il grosso 3g,82, il grano 0g,053.

(1) ✻ Meglio che *esatti*, come nel testo francese; mentre dei valori appunto delle misure in uso, e non di quelle stabilite nelle leggi si servì l'autore in questa riduzione. Per es., la *pinte* in legge è di 48 poll. c., ed egli la prende per poll. c. 46,95 quale è in uso nella Francia.

Il doppio luigi d' oro pesa 15^{g},297, il luigi 7^{g},648, lo scudo da 6 lire 29^{g},488, quello di 3 lire 14^{g},744.

La doppia di Spagna (dopo il 1772) vale 20^{f},69^{c}.

	pesava	valeva
Il siclo d'argento pesava . .	14^{g},177, e valeva .	1^{f},47^{c}
Il mezzo siclo.	7,088	0,73
Il terzo di siclo.	4,725	0,49
Il *ghera*	0,709	0,07
Il keschita.		11,33
Il siclo d' oro	7,088	10,51
La mina d' argento	850,662	88,29
La mina d'oro	425,331	630,60
Il talento d' argento. .	42533,100	4414,50
Il talento d' oro. . . .	42533,100 . . .	63060,00

L' unità decimale di lunghezza è il metro, che si divide in 10 decimetri, il decimetro in 10 centimetri, il centimetro in 10 millimetri. La tesa vale 1^{m},949, il piede 0^{m},325, il pollice 0^{m},027, la linea 0^{m},002.

La lega di 2000^{t} vale 3898^{m}.

Il cubito ebraico vale 0^{m},555, lo *zeret* 0^{m},277, il *tephach* 0^{m},092, l' *esbah* 0^{m},023.

2000 cubiti ebraici valgono 1109^{m},6. Lo stadio ebraico vale 221^{m},9.

L' unità delle misure di capacità è il litro che si divide in 10 decilitri, il decilitro in 10 centilitri, il centilitro in 10 millilitri.

Il litro vale 1 decimetro cubico.

Il piede cubico vale 34,277 decimetri cubici; il pollice cubico 0,019836 decimetri cubici.

Il moggio da vino di Parigi vale 268^{l},214, il boccale (*pinte,* valutato non 48 pollici cubici, ma bensì 46,95 qual era in realtà avanti il sistema metrico) vale 0^{l},931, la foglietta (*chopine*) 0^{l}465, la mezza foglietta (*demi-setier*) 0^{l}232, il quarto di foglietta (*poisson*) 0^{l}116.

Il moggio da grano di Parigi vale 1873',315 (1), lo staio (*setier*) 156',096, la mina 78',048, il *minot* 39',024, il *boisseau* 13',008, il quartuccio (*litron*) 0',813.

Il *bath* od *epha* vale 28',459, il *corus* o *chomer* 284',587, il *letech* 142',293, il *seah* 9',486, il *gomor* od *assaron* 2',846, il *cab* 1',581, il quarto di *cab*, o *robah*, o *log*, o sestiere rabbinico (*sextaire rabbin*) 0',395, il *nebel* 85',377, l'*hin* o *tar cabus* 4',743, il mezzo *hin* 2',371, il terzo di *hin* 1',581, il quarto di *hin* 1',186, il sesto di *hin* 0',790, il *betza* 0',066, il *cos* o coppa pasquale 0',099, il *mihvé* 379',440.

(1) ✻ V'ha qui senza dubbio errore. Ritenendo il moggio da grano pari a litri 1873,315, lo staio (*setier*) che ne è la 12.ª parte varrebbe invece 156',109, il quale invece ritenuto 156',096, richiede che il moggio sia di 1873',152. Osservisi però che in ambedue questi casi il moggio è valutato per più del suo valore legittimo di 48 piedi cubici, o di 1645',296, ma fino per più di 54 p. c., perchè il moggio in uso in Francia sarà come quello da vino alterato; ciò che vieppiù giustifica la precedente nota.

DISSERTAZIONE

SULLA

TERZA ETÀ DEL MONDO

CHE SI ESTENDE DALLA VOCAZIONE DI ABRAMO FINO ALL' USCITA DEGLI ISRAELITI DALL' EGITTO (*).

La terza età del mondo non ha tante difficoltà quanto le due prime; il testo sacro le dà epoche più sicure; e le oscurità che vi si trovano sono più facili ad essere dissipate. La durata delle due prime età non è che il prodotto di diverse somme parziali espresse nel testo, ma sulle quali variano gli esemplari; mentre la somma totale degli anni di ciascuna di queste due età non è espressa in nessun luogo. Non la possiamo dunque scoprire che per mezzo di conghietture, e queste conghietture non possono essere appoggiate sulla autenticità del testo, posciachè variano gli esemplari; ond' esse si riducono a probabilità fondate sulla testimonianza dei copisti, tra i quali bisogna discernere quali sieno, o quali possano essere i più fedeli. La testimonianza di Mosè sulle somme parziali che dovrebbero dare il totale, si trova oscurata dalla libertà che si presero i copisti di farvi diversi cangiamenti che lasciano appena riconoscere le vestigia della primitiva lezione. Non così avviene della terza età; la sua durata è espressamente notata da Mosè nell' Esodo, e ricordata da s. Paolo nelle sue epistole; ecco due testimonianze certe ed infallibili che ci assicurano che la durata della terza età è di *quattrocentotrenta anni dopo la vocazione d'Abramo fino alla sortita degli*

(*) Fra le altre cose si troverà in questa dissertazione lo scioglimento delle difficoltà cronologiche che si scontrano nella storia di Giacobbe e della sua famiglia.

Israeliti dall' Egitto, ovvero (che è poi lo stesso) *fino alla legge che lor fu data da Mosè*. È vero che anche su ciò vi sono alcune oscurità, ma esse facilmente si possono dissipare. Del resto non si tratta più che di conciliare con questa somma totale le diverse somme parziali che debbono riempirla; molte sono espressamente notate da Mosè, e non soffrono la minima difficoltà. Se il silenzio di Mosè ci lascia qualche impaccio, quest' è sulle epoche le quali hanno relazione colla famiglia di Giacobbe; ma esse dipendono tutte da una sola, che è l' età di Giuseppe allorquando apparve innanzi a Faraone, come noi lo faremo osservare; e questo è il principal punto che avremo qui a discutere, perchè tutte le difficoltà si riducon quasi a questa. Esamineremo adunque qui la durata intera della terza età, le epoche che concernono la storia d'Abramo e d' Isacco, e finalmente quelle che riguardano Giacobbe e la sua famiglia.

Prove della durata della terza età. Testimonianza di s. Paolo.

La terza età si estende dalla vocazione di Abramo fino all' uscita dei figliuoli di Israele dall' Egitto; e la sua durata è da Mosè notata e da s. Paolo. Cominciamo colla testimonianza dell'Apostolo, perchè è la più precisa, od almeno su ciò sono concordi tutti gli esemplari. *Fratelli*, dice s. Paolo scrivendo ai Galati, *a un testamento, benchè di uomo, autenticato che è, nessuno dà di bianco, o vi aggiunge. Ad Abramo furono annunziate le promesse ed al seme di lui ..... Or io dico così: Il testamento confermato da Dio non è reso vano da quella legge che fu fatta quattrocento e trenta anni dopo, talmente che abolita sia la promessa*(1). La legge fu adunque data quattrocentotrent' anni dopo le promesse fatte ad Abramo: ora le promesse furon fatte ad Abramo nel giorno stesso della sua vocazione. *Parti dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa del padre tuo, e vieni nella terra che io t' insegnerò*, gli disse il Signore. *E ti farò capo di una nazione grande, e ti benedirò, e farò grande il tuo nome, e sarai benedetto. Benedirò quei che ti benedicono, e in te saran benedette tutte le nazioni della terra*(2). La legge fu adunque data quattrocentotrent' anni dopo la vocazione di Abramo. Ora la legge promulgossi cinquanta giorni dopo la uscita dei figliuoli d' Israele

(1) *Gal.* III. 15 *et seqq.* — (2) *Gen.* XII. 1 *et seqq.*

dall' Egitto, ed i figlinoli d' Israele uscirono dall' Egitto quattrocentotrent' anni dopo che Abramo fu entrato nella terra di Chanaan secondo l' ordine e la vocazione di Dio; e ciò aveva s. Paolo imparato da Mosè; giacchè si scorge evidentemente che i quattrocentotrent' anni di cui egli parla sono quelli che Mosè nota nell' Esodo.

Testimonianza di Mosè.

Ecco adunque ciò che si legge in questo libro: *Il tempo che dimorarono in Egitto e nella terra di Chanaan i figliuoli d' Israele ed i loro padri fu di quattrocentotrent' anni. Compiuti i quali, tutto l' esercito del Signore partì in uno stesso dì dalla terra d' Egitto.* Queste parole si leggono nel cap. XII. ỳ. 40 e 41 nella versione dei Settanta e nel testo samaritano. Nella Volgata e nell' ebraico si legge letteralmente, che la stanza dei figliuoli d' Israele nell' Egitto fu di quattrocentotrent' anni: *Habitatio autem filiorum Israel, qui manserunt in Ægypto, fuit quadringentorum triginta annorum;* ma il testo samaritano e la versione dei Settanta tolgono tutte le difficoltà di questa lezione visibilmente alterata da un abbaglio dei copisti, posciachè essa non può conciliarsi colla testimonianza formale di s. Paolo, che perfettamente concorda colla lezione dei Settanta e del samaritano; posciachè 1.° per la testimonianza di s. Paolo è certo che dopo le promesse fatte ad Abramo infino alla legge data da Mosè non vi sono che 430 anni; dunque i 430 anni terminati all' uscita dall' Egitto debbono prendersi non dal tempo in cui Giacobbe discese nell' Egitto colla sua famiglia, ma dal tempo in cui Abramo essendo uscito dalla Caldea venne ad abitare nella terra di Chanaan secondo l' ordine e la vocazione di Dio. 2.° Lo storico Giuseppe riconosce[1] che gli Israeliti uscirono dall' Egitto 430 anni dopochè Abramo era venuto nella terra di Chanaan, e 215 anni solamente dacchè Giacobbe era disceso nell' Egitto. 3.° « È manifesto, dice s. Agostino[2], che nei 430 anni terminati » all' uscita dall' Egitto bisogna comprendere anche il » tempo dei patriarchi, dappoichè Abramo cominciò a soggiornare nella terra di Chanaan, cioè dopo la pro» messa, a proposito della quale l'Apostolo loda la sua » fede[3], infino al tempo in cui Israele entrò nell' Egit-

(1) *Joseph. Antiq. l.* II. c. 6. — (2) *Aug. quæst.* 47 *super Exod.* — (3) *Hebr.* XI. 8.

» to; giacchè durante tutto questo tempo i padri degli
» Israeliti abitarono come stranieri nella terra di Cha-
» naan, e poscia gli Israeliti stessi abitarono come stra-
» nieri nell' Egitto; e così furono riempiti i quattrocento-
» trent' anni dopo la promessa fatta ad Abramo fino al
» tempo in cui gli Israeliti uscirono dall' Egitto quando
» fu data la legge sul monte Sina, quella legge che se-
» condo l' espressione dell'Apostolo non ha potuto an-
» nullare l' alleanza fatta con Abramo, nè annichilare le
» promesse ». Nell' esprimersi in questa maniera s. Ago-
stino si appoggiava non solo alla lezione dell' antica
Volgata, che essendo fatta sul greco dei Settanta, si
esprimeva al par di essi, ma anche al calcolo degli
anni, il quale non si può conciliare che con questa le-
zione; senza però aggiungere qui altre autorità, la sola
testimonianza dell' apostolo s. Paolo basta per giustificare
la lezione del testo samaritano, della versione dei Set-
tanta e dell' antica Volgata. È dunque manifesto che si
dovette leggere originariamente nell' ebraico come si legge
nella versione dei Settanta e nel testo samaritano: *Ha-
bitatio filiorum Israel et patrum eorum, qua habitaverunt
in terra Chanaan et in terra Ægypti, fuit quadringento-
rum triginta annorum.* « Il tempo in cui gli Israeliti di-
» morarono nell' Egitto e nella terra di Chanaan essi ed
» i loro padri fu di quattrocentotrent' anni ».

Come si rendano concordi le testimonianze di san Paolo e di Mosè.

È vero che secondo questa stessa lezione havvi ancora
qualche differenza tra il calcolo di Mosè e quello di
s. Paolo. Sembra che Mosè numeri soltanto i 430 anni
dall' ingresso di Abramo nella terra di Chanaan, invece
che s. Paolo li numera dalle promesse fatte ad Abramo
quando Iddio lo chiamò e lo fece uscire dal paese dei
Caldei per portarsi nella terra di Chanaan; ma è facile
il conciliare questi due calcoli; nè bisognò ad Abramo
l' intervallo di un anno per venire dal paese de' Caldei
nella terra di Chanaan. Certo è che Abramo venendo
dalla Caldea si arrestò colla sua famiglia ad Haran,
ove Thare morì; ma la Scrittura non nota che il suo
soggiorno in questa città sia stato lungo; e s. Paolo sem-
bra supporre che Abramo entrasse nella terra di Chanaan
nel primo anno dopo la sua vocazione, ed anche poco
tempo dopo la stessa; posciachè egli conta dopo la vo-

cazione di Abramo i 430 anni che Mosè conta dopo l' ingresso di questo patriarca nella terra di Chanaan.

Fors' anche ci si opporrà che s. Paolo sembra contare questi 430 anni non già precisamente dopo le promesse fatte ad Abramo nel giorno della sua vocazione, ma dopo l' alleanza che Dio fermò con Abramo poco prima del matrimonio di Agar; giacchè allora è che Dio gli confermò solennemente la promessa che gli aveva fatta di dargli la terra di Chanaan per lui e per la sua stirpe[1], *tibi et semini tuo:* espressione che sembra esser quella su cui s. Paolo insiste particolarmente quando osserva che Dio non dice *et seminibus*[2], come se avesse voluto notarne molti, ma *et semini tuo*, come per notarne un solo che è Gesù Cristo. Ma s. Paolo non parla punto di quest' alleanza; egli favella solo delle promesse che erano anteriori a quest' alleanza e che da essa vennero confermate. D' altronde le promesse fatte ad Abramo hanno due oggetti, l' uno di benedire tutte le nazioni in lui e nella sua stirpe[3], *in te et in semine tuo;* l' altro di dare la terra di Chanaan a lui ed alla sua stirpe, *tibi et semini tuo*[4]. Alla sua stirpe secondo la carne egli ha dato la terra di Chanaan; ma in Gesù Cristo egli ha benedetto tutte le nazioni della terra. In tal guisa abbenchè s. Paolo sembri insistere particolarmente sulla espressione della seconda promessa, v' ha grande apparenza che egli abbia piuttosto di mira la prima che riguarda particolarmente Gesù Cristo. Non si è parlato che della seconda nell' alleanza che Dio fece con Abramo; e quando si trattasse di quella, essa è anche anteriore a questa alleanza. Fu fatta ad Abramo dacchè egli entrò nella terra di Chanaan; ma la prima rimonta fino alla vocazione di Abramo; è nell' ordinargli di uscire dal suo paese che Dio gli dice: *In te saran benedette tutte le nazioni della terra;* promessa che Dio spiegò dappoi allorquando in occasione del sacrificio d' Isacco egli disse ad Abramo: *Perchè hai fatta una tal cosa, e non hai perdonato al figlio tuo unigenito per me, io ti benedirò e moltiplicherò la tua stirpe come le stelle del cielo.* In tal modo, sia che s. Paolo abbia avuto di

(1) *Genes.* XII. 7. XIII. 15. XV. 18. — (2) *Gal.* III. 16. — (3) *Gen.* XII. 3. XVIII. 18. XXII. 18. — (4) *Id.* XII. 7. XIII. 15. XV. 18.

mira l'una, ovvero l'altra di queste due promesse, esse rimontano al principio dei quattroecentotrent'anni notati da Mosè; ed è visibile che s. Paolo non ha preteso di contarli diversamente dallo storico sacro, da cui egli riceve questo numero d'anni.

Durata precisa della terza età.

Mosè aggiunge che alla fine di questi quattrocento trent' anni tutto il popolo del Signore uscì dall' Egitto. Si legge nella Volgata che *questi quattrocentotrent' anni erano compiti*, e la versione dei Settanta dice pure che ciò avvenne *dopo questi quattrocentotrent' anni;* ma l'ebraico dice semplicemente *alla fine*, o *verso la fine di questi quattrocentotrent' anni* (1); onde per verificare l' espressione dell' ebraico non è necessario che sia trascorso il quattrocentesimo trentesimo anno; basta che fosse cominciato. Ora gli Israeliti uscirono dall' Egitto nel decimoquinto giorno del settimo mese dell' anno civile degli Ebrei, cioè verso il principio della primavera dell' anno **1491** prima dell' era cristiana volgare. Abramo era adunque entrato nella terra di Chanaan prima del quindicesimo giorno del settimo mese, cioè al più tardi verso i primi mesi dell' anno **1920** prima dell' era cristiana volgare. La sua vocazione poteva essere anteriore di alcuni mesi; la durata precisa della terza età dopo la vocazione di Abramo fino all' uscita d' Israele dall' Egitto potrà dunque essere di quattrocentoventinove anni ed alcuni mesi.

Osservazioni sui quattrocento anni di cui si parla nella Genesi e negli Atti degli apostoli.

In questo intervallo si trovano compresi i quattrocento anni di cui si parla nel cap. XV della Genesi, ℣. 13, ove si scorge che Dio dice ad Abramo: *Scito prænoscens quod peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua, et subjicient eos servituti, et affligent, quadringentis annis*. Il senso non è già che la posterità di Abramo sarebbe ridotta in servitù ed oppressa dai mali in una terra straniera per quattrocento anni, ma che rimarrebbe in terra straniera per lo spazio di quattrocent' anni, e che nella serie di quest' intervallo verrebbe un tempo in cui essa sarebbe ridotta in servitù ed oppressa da mali. Ecco ciò che s. Agostino aveva benissimo compreso (2). Ci fa notare esservi in questa frase un iperbato, cioè una trasposizione nella costruzione, e che per avere il

(1) *Exod.* XII. 4. *Vulg. Quibus expletis Hebr.* מקץ, *A fine.* — (2) *August. quæst.* 47 *super Exod.*

senso di questa frase bisogna costruirla così: *Scito quia peregrinum erit semen tuum in terra non sua quadringentis annis, et in servitutem redigent eos, et affligent eos.* Egli mostra che questi quattrocent' anni possono contarsi dalla nascita di Isacco, il quale nacque venticinque anni circa dopo la promessa fatta ad Abramo nel giorno della sua vocazione; in guisa che dopo la nascita d' Isacco fino all' uscita dall' Egitto havvi lo spazio di quattrocentocinque anni, che Dio esprime con un numero intero, cioè col numero di quattrocento. Egli aggiunge che questa terra straniera in cui doveva abitare la posterità di Abramo dee intendersi non solo dell' Egitto, ma della terra istessa di Chanaan. In fatto s. Paolo nota[1] che Abramo, Isacco e Giacobbe abitarono nella terra di promissione *come in una terra straniera.* Si dee intendere nello stesso senso l' espressione del libro degli Atti degli apostoli, cap. VII. ℣. 6, in cui si vede che s. Stefano parlando di Abramo si esprime in questa sentenza: *Locutus est autem ei Deus, quia erit semen ejus accola in terra aliena, et servituti eos subjicient, et male tractabunt eos, annis quadringentis;* cioè: « Dio gli disse che » la discendenza di lui sarebbe pellegrina in paese al» trui, e l' avrebbero posta in ischiavitù, e sarebbe mal» trattata per quattrocento anni ». È precisamente la stessa costruzione e lo stesso senso della Genesi.

Osservazione sulla durata del soggiorno dei patriarchi nella terra di Chanaan e dei loro figlinoli nell' Egitto.

Abbiamo già fatto osservare che lo storico Giuseppe mette l' uscita d' Israele dall' Egitto quattrocentotrent' anni dopo che Abramo fu entrato nella terra di Chanaan, e solo dugentoquindici anni dacchè Giacobbe discese colla sua famiglia nell' Egitto. In fatto è provato dalla Scrittura che Giacobbe non discese nell' Egitto che dugentoquindici anni dopo che Abramo venne nella terra di Chanaan, e per conseguenza dugentoquindici anni prima dell' uscita d' Israele dall' Egitto.

(1) *Hebr.* XI. 9.

Abramo venne nella terra di Chanaan in età di 75 anni; ne aveva 100 allorquando generò Isacco (1).

Isacco nacque adunque 25 anni dopo che Abramo venne nella terra di Chanaan	25 anni.
Isacco aveva 60 anni quando generò Giacobbe (2) . . .	60 anni.
E Giacobbe aveva 130 anni quando discese nell' Egitto colla sua famiglia (3)	130 anni.
Conseguita da ciò che dall' epoca in cui Abramo venne nella terra di Chanaan fino al tempo in cui Giacobbe discese in Egitto trascorsero	215 anni.
S' aggiungano pel soggiorno degl' Israeliti nell' Egitto .	215 anni.
Ed avrete per la durata del soggiorno degl' Israeliti e dei loro padri nell' Egitto e nella terra di Chanaan il numero di anni notato in Mosè	430 anni.

Osservazione sopra un testo del libro di Giuditta.

Questa osservazione ci porge motivo di rischiarare un testo del libro di Giuditta, in cui si trova che Achior dice ad Oloferne, che essendo gli Israeliti discesi nell' Egitto in occasione di una carestia vi si moltiplicarono durante lo spazio di quattrocent' anni: *Cumque operuisset omnem terram fames, descenderunt in Ægyptum, illicque per quadringentos annos sic multiplicati sunt ut dinumerari eorum non posset exercitus* (4). Bisogna osservare 1.° che queste parole *quadringentos annos* non si trovano nel greco, che è il solo originale che noi abbiamo del libro di Giuditta; vi si legge soltanto che essi vi rimasero finchè *vi furono nutriti, o finchè se ne tornarono;* giacchè anche su questo variano gli esemplari (5); ma si accordano almeno nel non dare questi quattrocento anni che vanno soggetti a difficoltà nella Volgata. 2.° Quand' anche questi quattrocent' anni fossero stati scritti nell' originale, si potrebbe dire che Achior, il quale era uno straniero, poteva essere mal istruito della storia degli Israeliti. 3.° Si potrebbe sospettare che Achior si fosse espresso più esattamente, e che l' abbaglio non fosse venuto che dai copisti. Fors' anche si sarà letto originariamente nella Volgata in lettere numeriche CC, o dugento, da cui per isbaglio si sarà fatto CD, cioè quattrocento. Si trova nello storico Giuseppe un errore somigliante. Nel 2.° libro delle sue Antichità giudaiche, cap. v, si legge che gli Israeliti rimasero *quattrocent' anni* nell' E-

(1) *Gen.* xxi. 5. — (2) *Id.* xxv. 26. — (3) *Id.* xlvii. 9. — (4) *Judith.* v. 9. — (5) Μέχρις οὗ διετράφησαν, *quamdiu annonam habuerunt,* o διεστράφησαν, *donec reverterentur.*

gitto, mentre nel cap. VI riconosce, come l'abbiamo detto, che ne uscirono quattrocentotrent' anni dopo che Abramo entrò nella terra di Chanaan, e solo *dugentoquindici anni* dopo che Giacobbe e la sua famiglia furono discesi nell'Egitto; il che porge occasione a Gherardo Vossio di conghietturare che nel cap. V bisogna leggere nel greco Σ, cioè dugento, invece di Υ, che vale quattrocento.

Osservazione sugli anni di Abramo e di Isacco.

Gli anni di Abramo e di Isacco non soffrono punto difficoltà; e ciò che la Scrittura ne dice è perfettamente concorde. Abramo aveva settantacinque anni quando venne nella terra di Chanaan. Dieci anni dopo [1] Sara sempre sterile gli persuase di prender Agar per moglie; ed egli ebbe da questa donna un figliuolo nomato *Ismaele;* ed allora egli era in età di ottantasei anni [2]. Tredici anni dopo quando aveva novantanove anni [3] Dio gli ordinò di circoncidersi insieme col figliuolo, e gli annunciò che avrebbe avuto da Sara un figliuolo, al qual proposito Abramo disse: *Possibile che nasca un figliuolo a un uomo di cento anni? e che Sara partorisca a novanta* [4]? Dio gli confermò la sua promessa assicurandolo che questo figliuolo nascerebbe nel termine di un anno, e gli ordinò di appellarlo *Isacco*. Abramo aveva dunque novantanove anni quando si circoncise, ed il suo figliuolo Ismaele ne aveva tredici [5]. Un anno dopo nacque Isacco, ed Abramo aveva cent' anni [6]. Sara doveva averne novanta, ed essa morì in età di centoventisette anni [7]. Isacco doveva allora avere trentasette anni, Ismaele cinquantuno ed Abramo centotrentasette.

Isacco in età di quarant' anni [8] sposò Rebecca; Abramo doveva allora avere centoquarant' anni, ed Ismaele cinquantaquattro. Rebecca fu quasi per vent' anni sterile. Isacco aveva sessant' anni allorquando essa gli partorì Esaù e Giacobbe [9]. Abramo doveva avere centosessanta anni ed Ismaele settantaquattro. Si vedrà beutosto essere importante il seguire l'età di Ismaele. Abramo morì in età di 175 anni [10]; Ismaele doveva avere 89 anni, Isacco 75, Esaù e Giacobbe 15. Esaù in età di quarant' anni sposa due donne Etee [11]; Isacco doveva avere

(1) *Gen.* XVI. 3. — (2) *Ibid.* 16. — (3) *Id.* XVII. 1. — (4) *Ibid.* 17. — (5) *Ibid.* 24. 25. — (6) *Id.* XXI. 5. — (7) *Id.* XXIII. 1. — (8) *Id.* XXV. 20. — (9) *Ibid.* 26. — (10) *Ibid.* 7. — ([illegible]) *Id.* XXVI. 34.

cent' anni ed Ismaele centoquattordici. Queste donne straniere dispiacciono ad Isacco; egli manda Giacobbe nella Mesopotamia per isposarvi una delle figliuole di Laban fratello di Rebecca. Ciò vedendo Esaù va a trovare Ismaele, *ivit ad Ismaelem* (1), e sposa la sua figliuola Mabeleth. La Scrittura non dice punto quando ciò accadesse; ma dice che Ismaele morì in età di centotrentasette anni (2); onde ciò fu ventitrè anni circa dopo il matrimonio di Esaù; Isacco doveva avere centoventitrè anni, Esaù e Giacobbe sessantatrè. Finalmente Isacco morì in età di cent' ottant' anni (3); i suoi figliuoli Esaù e Giacobbe dovevano avere centoventi anni.

Osservazione sugli anni di Giacobbe e della sua famiglia.

La Scrittura ha dunque notato l' età in cui Esaù si maritò; ma essa non nota punto l' epoca del matrimonio di Giacobbe; non se ne giudica comunemente che per l' età di Giuseppe allorquando egli apparve innanzi a Faraone. Si legge che Giuseppe aveva allora trent' anni (4). Vi furono dappoi *sette anni* d' abbondanza nell' Egitto e *sette* di carestia. Erano *due anni* che durava questa carestia, e ne restavano ancora *cinque* (5), quando Giuseppe si fece conoscere da' suoi fratelli, ordinando loro di condurgli suo padre, e di venire con esso lui a stabilirsi nell' Egitto. Giacobbe venne colla sua famiglia, ed allorquando apparve innanzi a Faraone gli disse di avere *centotrent' anni* (6). Si conchiude adunque da ciò che Giuseppe non aveva che trentanove anni quando suo padre ne aveva centotrenta. Da quest' epoca si risale, e si suppone che Giacobbe doveva avere circa novantun anni allorquando nacque Giuseppe. Si vede che subito dopo la sua nascita Giacobbe volle ritirarsi presso Laban, come quegli che aveva finito i suoi *quattordici anni di servizio* (7). Si conchiude da ciò che Giacobbe aveva già settantasette anni quando suo padre lo spedì presso Laban. È manifesto che Giacobbe fu obbligato di servire sette anni presso Laban prima di sposare Rachele; e che non fu che in occasione delle sue nozze con Rachele, che Laban per sorpresa gli fece sposar Lia (8); onde si conchiude che Giacobbe aveva già ottantaquattro

(1) *Genes.* XXVIII. 9. — (2) *Id.* XXV. 17. — (3) *Id.* XXXV. 28. — (4) *Id.* XLI. 46. — (5) *Id.* XLV. 6. — (6) *Id.* XLVII. 9. — (7) *Id.* XXX. 25 *et* XXXI. 41. — (8) *Id.* XXIX. 18 *et seqq.*

anni quando sposò le due figliuole di Laban. Era questa un' età già assai provetta in un tempo in cui gli uomini non giungevan più fino ai dugent' anni, e si ammogliavano verso i quaranta circa, come si vede in Isacco ed in Esaù. Ciò nullameno questa difficoltà sarebbe poco considerabile se fosse sola; ma essa ne trae dietro dopo di sè molte altre.

Difficoltà che si scontrano nel calcolo di questi anni.

Il nascimento di Giuda si trova ritardato in guisa che è difficile il trovare tra la sua nascita ed il suo ingresso nell' Egitto un intervallo sufficiente per la nascita de' suoi figliuoli e de' suoi nipoti. In fatto essendo Giuda il quartogenito di Lia, suo padre avrebbe dovuto avere almeno ottantasette anni quando nacque questo figliuolo; onde sarebbero solamente quarantatrè anni prima della discesa di Giacobbe nell' Egitto. Quando Giuda andò in Egitto con suo padre, Phares [1], che gli era nato da Thamar sua nuora, aveva due figliuoli, Hesron ed Hamul. Bisognerebbe adunque in questi quarantatrè anni porre la nascita dei figliuoli di Giuda, o de' suoi due nipoti, o *pronipoti* [2]; giacchè essendo questi pronipoti della sposa di suo figlio, bisognerebbe in quarantatrè anni trovar l'intervallo delle tre generazioni. Si può sciogliere questa difficoltà supponendo che non vi sia errore nel testo; ma nello stesso tempo facciamo osservare che tutto dipende dall' età di Giuseppe quando apparve innanzi a Faraone, e che se trovasi che egli avesse allora avuto più di trent' anni, la difficoltà cesserebbe.

Questa difficoltà non è ancora la sola. La nascita di Beniamino dee essere posta tra il rapimento di Dina e la trasmigrazione di Giuseppe. Dina doveva essere della stessa età di Giuseppe, essendo nata da Lia, mentre Giuseppe nacque da Rachele. Giuseppe fu venduto agli Israeliti in età di *sedici* o *diciassette anni* [3]. Poteva dunque Dina essere stata rapita in età

(1) *Genes.* XLVI. 12. — (2) Essendo Hesron ed Hamul figliuoli di Phares figlio di Giuda per via di Thamar, non erano che suoi nipoti; l'antico editore ha creduto di trovare in questo passo difficoltà che non esistono. ✳ Riflettiamo però a difesa dell' antico editore, che Phares, quantunque per natura figlio di Giuda, secondo il diritto d'allora poteva considerarsi per nipote, come seme legale di uno dei due suoi zii mariti di sua madre: ed in tal caso i figli di Phares potevano considerarsi pronipoti. — (3) *Genes.* XXXVII. 2.

di quattordici o quindici anni; e Beniamino sarà nato allorquando Giuseppe poteva avere quindici o sedici anni. Avrebbe adunque quindici o sedici anni meno di Giuseppe; e quando questi ne aveva trentanove, Beniamino avrebbe dovuto averne soltanto ventitrè o ventiquattro; ma allora egli era padre di dieci figliuoli. Si sarebbe dunque ammogliato al par di Giuda e de' suoi figliuoli all' età di quattordici anni. Ecco nella sola famiglia di Giacobbe quattro figliuoli che si sarebbero ammogliati fin dall' età di quattordici anni, cioè, Beniamino, Giuda ed i suoi due primogeniti; ma il loro padre non avrebbe preso moglie che ad ottantaquattro anni; e Beniamino non essendo nato che quindici anni dopo Giuseppe ne conseguirebbe che Giacobbe già in età di novantun' anni quando generò Giuseppe avrebbe avuto centosei anni alla nascita di Beniamino. Abbiamo osservato che tutto questo non è impossibile; ma bisogna confessare che è poco verosimile; e qui non finisce ancor tutto.

Un' ultima difficoltà, alla quale non si pose forse bastante attenzione, consiste in ciò, che se Giacobbe non ha abbandonato suo padre che in età di settantasette anni, ciò avvenne quattordici anni dopo la morte di Ismaele; giacchè abbiamo veduto che allorquando Ismaele morì in età di centotrentasette anni, Esaù e Giacobbe non dovevano avere che sessantatrè anni; ma noi abbiamo anche veduto che dopo la partenza di Giacobbe Esaù andò a trovare Ismaele, *ivit ad Ismaelem*[1], e sposò una delle sue figliuole: ciò dunque avvenne prima della morte di Ismaele. Quelli che vogliono difendere il testo ebraico ed il samaritano pretendono che questa espressione *ad Ismaelem* significhi *ad Ismaelitas;* confessano che Ismaele doveva esser morto; e suppongono che Esaù andasse a trovare gli *Ismaeliti*. Ma fin dal principio della storia di Giuseppe si scorge che Mosè ha saputo nominar benissimo gli *Ismaeliti;* onde è incredibile che egli abbia messo Ismaele per gli Ismaeliti. Altri dicono che quest' espressione *ad Ismaelem* significa *ad dominum Ismaelis:* Ismaele era morto, Esaù andò a trovare *la casa d' Ismaele*. Quelli che ciò affermano non considerano forse che in questo stesso capitolo, sette versetti prima, Mosè

(1) *Genes.* XXVIII. 9.

ha benissimo saputo dire che Isacco aveva ordinato a Giacobbe di andare nella casa di Bathuel, *ad domum Bathuel*(1), per prendervi una sposa. Bathuel era morto, ed Isacco spedisce il suo figliuolo Giacobbe *nella casa di Bathuel*. Se adunque Ismaele fosse stato morto, Mosè avrebbe detto che Esaù andò nella casa d' Ismaele. Se egli avesse voluto dir questo, lo avrebbe ben espresso; ma egli dice che Esaù andò a trovare Ismaele, *ivit ad Ismaelem*; ed Ismaele viveva ancora allorquando Giacobbe partì alla volta della Mesopotamia. V' ha dunque verisimilmente errore del copista nell' età di Giuseppe allorquando apparve innanzi a Faraone, posciachè da ciò tutto dipende. Non solo è ciò assai verisimile, ma possibilissimo; e bisogna mostrarlo.

Tutte queste difficoltà non dipendono che da una sola lettera del testo.

Si è già veduto nella *Dissertazione sulle due prime età*, che gli amanuensi hanno talvolta preso abbaglio sul numero degli anni. Si vide che oltre le alterazioni che hanno potuto fare a bella posta, alcune sono visibilmente l' effetto di un semplice sbaglio. Essi hanno potuto aggiungere o troncare pensatamente i numeri centenari che formano la principal differenza delle tre cronologie per le due prime età; ma sembra che alcuni abbiano letto nell' età di Mathusala sessantasette invece di ottantasette, ed in quella di Lamech cinquantatrè ed ottantotto invece di ottantadue. Nella seconda età hanno letto per gli anni di Thare alla sua morte dugentocinque per centoquarantacinque; e noi abbiamo mostrato che nel testo ebraico lo sbaglio su quest' ultimo numero riusciva facilissimo. In questa terza età essi hanno oscurato i quattrocentotrent' anni notati da Mosè, omettendo alcune parole essenziali all' intelligenza di questo numero d' anni. Finalmente nella famiglia di Giacobbe e sull' età stessa di Giuseppe all' epoca della sua trasmigrazione gli esemplari variano. La nostra Volgata non gli dà che sedici anni, *sedecim annorum*(2), mentre il greco dei Settanta, l' ebraico ed il samaritano gliene danno *diciassette*.

Questa sorta di abbagli nei numeri possono venire da due cause differenti; l' una da ciò che le parole le quali esprimono questi numeri hanno molta somiglianza nei caratteri o nel suono per esser posti l' uno invece dell' al-

(1) *Genes.* XXVIII. 2.— (2) *Ibid.* XXXVII. 2.

tro, come in francese *six* e *dix*; una sola lettera ne forma la differenza. L'altra causa consiste nelle abbreviature, cioè nelle lettere numeriche, di cui si servono per abbreviare i numeri. Nelle lettere romane II per V dà 2 per 5, V per X dà 5 per 10, L per C dà 50 per 100, C per D dà 100 per 500; un I omesso toglie un'unità; e v'ha luogo a presumere che da ciò sia venuto il *sedecim* della nostra Volgata per l'età di Giuseppe al tempo della sua trasmigrazione; giacchè tutti gli esemplari greci, ebraici e samaritani presentando uniformemente *septemdecim* v'ha luogo a presumere, che ve l'abbia pur posto anche s. Girolamo nella Volgata, ma che dappoi in vece di XVII un copista avrà letto XVI, e da ciò *sedecim*. Abbiamo veduto che la stessa causa ha prodotto nell'ebraico la differenza di 145 a 205; la lettera ם, che in ebraico significa 40, venne confusa colla lettera ק, che significa 100; e si credette di scorgere *dugento* in due lettere le quali non formavano che *centoquaranta*.

Il samaritano sembra offrir l'esempio di queste due sorta di abbagli. Se è difficile che in esso si abbia potuto confondere le parole che significano *ottantadue* con quelle che esprimono *cinquantatrè*, riuscì facilissimo il confondervi le lettere numeriche che notano 82 con quelle che danno 53. Nelle lettere samaritane il *Phe* ࠐ, che nota 80, somiglia molto al *Nun* ࠍ, che vale 50. Se al contrario il *Phe*, che dà 80, non può così agevolmente confondersi col *Samech* ࠎ, che vale 60, il reverendo padre Houbigant osserva che si potè confondere la parola samaritana che significa *ottanta* con quella che dà *sessanta*, principalmente se si è scritto per abbreviatura. Di SCEMONIM ࠔࠌࠅࠍࠉࠌ, *ottanta*, se voi formate per abbreviatura SCHEMIM ࠔࠌࠉࠌ, voi non sarete lontani da SCISCIM ࠔࠔࠉࠌ, *sessanta*. Si troveranno poi diverse altre varianti simili, e particolarmente nel 3 lib. dei Re, cap. V, ℣. 16, si leggerà nell'ebraico o nella Volgata *trecento uomini*, ove i Settanta ne hanno letto *seicento*; ed in fatto l'istesso testo ebraico ne nota *seicento*, e lo ripete due volte nel testo paralello che si trova nel 2 lib. dei Paralipomeni, cap. II, ℣. 2 e 18; cosicchè nel 3 lib. dei Re i copisti ebraici hanno posto

per isbaglio SCALSC שלש, *tres,* invece di SCESC שש, *sex.* Sembra adunque che invece di *trent' anni* dati a Giuseppe nell' ebraico e nel samaritano SCELSCIM שלשים, *triginta,* si sarebbe potuto leggere originariamente SCISCIM ששים, *sexaginta*, sessanta; sia che abbiasi potuto confondere queste due parole, perchè cominciano e finiscono nello stesso modo, in guisa che non sono differenti che per una sola lettera; sia che si abbia potuto confondere nel samaritano la lettera *Samech* ﬦ, che vale sessanta, colla lettera *Lamed* ﬦ, la quale non indica che trènta. Ed in qualunque modo si voglia prenderla, sia dal lato delle lettere numeriche, sia da quello delle parole che esprimono questi numeri, è sempre vero che tutto qui dipende da una sola lettera, cioè o da una lettera posta invece di un' altra nel valore numerico, o da una lettera di più o di meno nelle parole SCELSCIM שלשים, che significa *trenta,* e SCISCIM ששים, che vuol dire *sessanta.* Ora supponete che Giuseppe abbia avuto in fatto *sessant' anni* quando comparve innanzi a Faraone, e tolte sono tutte le difficoltà(1); giacchè allora tutte le epoche anteriori rimontano a trent' anni.

Scioglimento di tutte le precedenti difficoltà.

Così, facendo una tal supposizione, Giacobbe avrebbe abbandonato suo padre fin dall' età di quarantasette anni; Isacco non ne aveva che centosette; Ismaele centoventuno; Esaù in età di quarantasette anni, come il suo fratello Giacobbe, va a trovare Ismaele, *ivit ad Ismaelem,* e sposa una delle sue figliuole. Ismaele vive ancora sedici anni dopo. Durante questo tempo Giacobbe si impegna a servir sette anni per ottener Rachele; in capo a questi sette anni, non avendo ancora che cinquantaquattro anni, egli sposa Lia e Rachele. Sette anni dopo, allorquando non aveva ancora che settantun' anni, Dina nasce da Lia e Giuseppe da Rachele Quindici anni dopo Dina è rapita; nel seguente anno nasce Beniamino quando suo padre non aveva che settantasette anni. Giuseppe in età di diciassette anni è condotto nell' Egitto; entra nella casa di Putifarre, e vi passa un tempo che dalla Scrit-

(1) ✻ Noi, a vero dire, non sapremmo abbastanza appoggiare questa supposizione, perchè della gioventù di Giuseppe a quell' epoca troppo chiaramente parlano i versetti 10 del capo XXXIX. e 12 del capo XLI. della Genesi.

tura non è determinato. In età di sessant' anni egli comparc innanzi a Faraone; nove anni dopo fa venire in Egitto Giacobbe e la sua famiglia. Giacobbe allora aveva centotrent' anni. Giuda viene nell' Egitto co' suoi figliuoli e nipoti; ma egli aveva settantatrè anni; ed è facile il porre in quest' intervallo tre generazioni. Beniamino aveva dieci figliuoli, ma doveva avere almeno cinquantatrè anni; e così sono tolte tutte le difficoltà.

Continuiamo a seguire la storia di Giacobbe e di tutta la sua famiglia infino all' uscita dall' Egitto. Giacobbe dopo aver vissuto diciassette anni nell' Egitto muore in età di centoquarantasette anni. Giuseppe, che noi supponiamo in età di sessantanove anni quando suo padre discese nell' Egitto, ne aveva dunque ottantasei alla morte di suo padre. Egli morì in età di centodieci anni, e per conseguenza quarantun' anni dopo l' ingresso degli Israeliti nell' Egitto, ove essi soggiornarono dugentoquindici anni. Giuseppe morì adunque centosettantaquattro anni prima dell' uscita dall' Egitto. Mosè a quest' uscita aveva ottant' anni; onde era nato novantaquattro anni dopo la morte di Giuseppe. In quest' intervallo sollevossi nell' Egitto un nuovo re, il quale non conoscendo Giuseppe cominciò ad opprimere gli Israeliti; il che non ha nulla di mirabile in un sì grande intervallo.

Se si vuol penetrare più addentro nell' oscurità che copre la storia degli Egizii, si può osservare che giusta la sentenza di alcuni il re dell' Egitto che perì nel mar Rosso mentre inseguiva gli Israeliti era Amenofi (1), il quale regnò circa venti anni. Egli era succeduto a Ramesse, il quale regnò sessantasei anni circa; onde questi salì sul trono circa ottantasei anni prima dell' uscita dall' Egitto, ossia centoventinove anni dopo la discesa di Giacobbe nell' Egitto, ed ottant' otto anni dopo la morte di Giuseppe; onde non dobbiamo maravigliarci che non l' abbia conosciuto. Egli era successore di Sesostri, a cui alcuni non danno che trentatrè anni di regno; onde costui non avrebbe cominciato il suo regno se non cinquantacinque anni dopo la morte di Giuseppe. In tal guisa vi sarà ancora l' intervallo di un regno almeno tra

(1) * Intorno a questo argomento faremo alcuni cenni opportuni nel testo dell' Esodo.

questo principe e quello che regnava al tempo di Giuseppe fino all' uscita dall' Egitto. Ma la storia egizia è troppo incerta per arrestarci più a lungo sulla successione de' suoi re. Ci basta l' aver dimostrato non esservi alcuna difficoltà nella cronologia della storia sacra dopo la discesa di Giacobbe nell' Egitto, e che le difficoltà che si incontrano nella famiglia di Giacobbe prima della sua discesa nell' Egitto non dipendono che da una sola lettera nel fissare l' età di Giuseppe quando egli apparve innanzi a Faraone; vedano pertanto quelli che difendono il testo ebraico ed il samaritano se avranno il coraggio di ingoiarsi tutte queste difficoltà anzichè abbandonare una sola lettera che le ha ingenerate. Per terminare di por ciò in tutta la sua luce presentiamo due tavole, una delle quali contiene le principali epoche della terza età, supponendo che Giuseppe non avesse che *trent' anni* quando apparve innanzi a Faraone; l' altra offrirà le stesse epoche con un altr' ordine, supponendo che Giuseppe avesse allora *sessant' anni.*

Anni dopo la creaz.	CRONOLOGIA *della terza età non dando che trent' anni a Giuseppe allorquando si presentò avanti a Faraone.*	Anni av. l'era crist.
2237	Vocazione d'Abramo. — Gen. XII. 1 e seg.	1920
	Morte di Thare, padre d'Abramo. — Gen. XI. 32.	
	Abramo entra nella terra di Chanaan. — Gen. XII. 4. 5. — Exod. XII. 40. 41.	
2248	Nascita d' Ismaele. — Gen. XVI. 15. 16; XVII. 24. 25.	1909
2262	Nascita d' Isacco. — Gen. XVII. 17. 21; XXI. 1 e seg.	1895
2302	Isacco sposa Rebecca. — Gen. XXIV. 1 e seg.; XXV. 20.	1855
2322	Nascita d' Esaù e di Giacobbe. — Gen. XXV. 19 e seg.	1835
2337	Morte d'Abramo. — Gen. XXV. 7.	1820
2362	Esaù sposa due Cananee. — Gen. XXVI. 34 e seg.	1795
2385	Morte d' Ismaele. — Gen. XXV. 17.	1772
2399	Giacobbe va nella Mesopotamia. — Gen. XXVIII. 1 e XXIX.	1758
	Esaù sposa una delle figlie d'Ismaele. — Gen. XXVIII. 9.	
2406	Giacobbe sposa Lia e Rachele. — Gen. XXIX. 20 e seg.	1751
	Nascita di Ruben, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 32.	
2407	Nascita di Simeone, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 33.	1750
2408	Nascita di Levi, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 34.	1749
2409	Nascita di Giuda, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 35.	1748
	Nascita di Dan, figlio di Bala. — Gen. XXX. 1 e seg.	
2410	Nascita di Nephtali, figlio di Bala. — Gen. XXX. 7. 8.	1747
	Nascita di Gad, figlio di Zelpha. — Gen. XXX. 9 e seg.	
2411	Nascita d'Aser, figlio di Zelpha. — Gen. XXX. 12. 13.	1746
	Nascita d' Issachar, figlio di Lia. — Gen. XXX. 14 e seg.	
2412	Nascita di Zabulon, figlio di Lia. — Gen. XXX. 19. 20.	1745
2413	Nascita di Dina, figlia di Lia. — Gen. XXX. 21.	1744
	Nascita di Giuseppe, figlio di Rachele. — Gen. XXX. 22 e seg.	
2419	Giacobbe torna nella terra di Chanaan. — Gen. XXXI. 1 e seg.	1738
2428	Dina è rapita da Sichem. — Gen. XXXIV. 11 e seg.	1729
2429	Nascita di Beniamino. — Gen. XXXV. 18.	1728
2430	Giuseppe è condotto nell' Egitto. — Gen. XXXVII. 1 e seg.	1727
2442	Morte d' Isacco. — Gen. XXXV. 28.	1715
2443	Giuseppe, in età di 30 anni, appare innanzi a Faraone. Principio dei sette anni di fertilità. — Gen. XLI. 1 e seg.	1714
2450	Principio dei sette anni di sterilità. — Gen. XLI. 53 e seg.	1707
2452	Giacobbe viene nell' Egitto colla sua famiglia. — Gen. XLVI. 1 e seg.	1705
2469	Morte di Giacobbe. — Gen. XLVII. 27 e seg.	1688
2523	Morte di Giuseppe. — Gen. L. 22 e seg.	1634
2586	Nascita di Mosè. — Exod. II. 1 e seg.	1571
2626	Mosè si ritira nel paese di Madian. — Exod. II. 11 e seg.	1531
2666	Mosè è mandato da Dio per liberare gl' Israeliti e li fa uscire dall' Egitto. — Exod. III. 1 e seg.	1491

Anni dopo la creaz.	CRONOLOGIA *della terza età supponendo che Giuseppe avesse avuto sessant'anni quando apparve innanzi a Faraone.*	Anni av. l'era crist.
2237	Vocazione d'Abramo. — Gen. XII. 1 e seg. . . .	1920
	Morte di Thare, padre d'Abramo. — Gen. XI. 32.	
	Abramo entra nella terra di Chanaan. — Gen. XII. 4. 5. — Exod. XII. 40. 41.	
2248	Nascita d'Ismaele. — Gen. XVI. 15. 16; XVII. 24. 25.	1909
2262	Nascita d'Isacco. — Gen. XVII. 17. 21; XXI. 1 e seg.	1895
2302	Isacco sposa Rebecca. — Gen. XXIV. 1 e seg.; XXV. 20.	1855
2322	Nascita d'Esaù e di Giacobbe. — Gen. XXV. 19 e seg.	1835
2337	Morte d'Abramo. — Gen. XXV. 7.	1820
2362	Esaù sposa due Cananee. — Gen. XXVI. 34 e seg.	1795
2369	Giacobbe va nella Mesopotamia. — Gen. XXVIII. 1 e cap. XXIX.	1788
	Esaù sposa una delle figlie d'Ismaele. — Gen. XXVIII. 9.	
2376	Giacobbe sposa Lia e Rachele. — Gen. XXIX. 20 e seg.	1781
	Nascita di Ruben, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 32.	
2377	Nascita di Simeone, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 33.	1780
2378	Nascita di Levi, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 34. .	1779
2379	Nascita di Giuda, figlio di Lia. — Gen. XXIX. 35.	1778
	Nascita di Dan, figlio di Bala. — Gen. XXX. 1 e seg.	
2380	Nascita di Nephtali, figlio di Bala. — Gen. XXX. 7. 8.	1777
	Nascita di Gad, figlio di Zelpha. — Gen. XXX. 9 e seg.	
2381	Nascita d'Aser, figlio di Zelpha. — Gen. XXX. 12. 13.	1776
	Nascita d'Issachar, figlio di Lia. — Gen. XXX. 14 e seg.	
2382	Nascita di Zabulon, figlio di Lia. — Gen. XXX. 19. 20.	1775
2383	Nascita di Dina, figlia di Lia. — Gen. XXX. 21. .	1774
	Nascita di Giuseppe, figlio di Rachele. — Gen. XXX. 22 e seg.	
2385	Morte d'Ismaele. — Gen. XXV. 17.	1772
2389	Giacobbe torna nella terra di Chanaan. — Gen. XXXI. 1 e seg.	1768
2398	Dina è rapita da Sichem. — Gen. XXXIV. 1 e seg.	1759
2399	Nascita di Beniamino. — Gen. XXXV. 18.	1758
2400	Giuseppe è condotto in Egitto. — Gen. XXXVII. 1 e seg.	1757
2442	Morte d'Isacco. — Gen. XXXV. 23.	1715
2443	Giuseppe, in età di 60 anni, appare innanzi a Faraone. Principio dei sette anni di fertilità. — Gen. XLI. 1 e seg.	1714
2450	Principio dei sette anni di sterilità. — Gen. XLI. 53 e seg.	1707
2452	Giacobbe viene nell'Egitto colla sua famiglia. — Gen. XLVI. 1 e seg.	1705
2469	Morte di Giacobbe. — Gen. XLVII. 27 e seg. . .	1688
2493	Morte di Giuseppe. — Gen. L. 22 e seg.	1664
2586	Nascita di Mosè. — Exod. II. 1 e seg.	1571
2626	Mosè si ritira nel paese di Madian. — Exod. II. 11 e seg.	1531
2666	Mosè è mandato da Dio per liberare gl'Israeliti e li fa uscire dall'Egitto. — Exod. III. 1 e seg. . .	1491

FINE DEL VOL. I.

INDICE

GLI EDITORI

DELLA

BIBBIA ITALIANA DI VENCE

AI SIGNORI ASSOCIATI

Speriamo che i sigg. Associati non ci attribuiranno a colpa la lentezza colla quale finora si è proceduto nella stampa del primo volume. Ognuno sa quanti ostacoli è d'uopo superare nelle imprese librarie di questo genere, e quanto minuta e variata diligenza vi si richiegga per un'esatta revisione di materie, e per un'accurata esecuzione di torchi: perlochè la *Biblioteca Italiana* amò piuttosto farci una lode di questa lentezza medesima. Malgrado ciò, non ignoriamo che molti bramano una successione più spedita di fascicoli ed un lavoro più sollecito di stampa. Laonde, senza pregiudizio di quella accuratezza che fin dal principio venne solennemente promessa e d'accordo coi sigg. Collaboratori dell'Opera, abbiamo provveduto in modo da appagare ogni brama.

Consideriamo pertanto tutta l'Opera siccome divisa in due parti, ciascuna delle quali avrà il suo numero progressivo di volumi. Riporteremo nella prima parte le Dissertazioni secondo l'ordine con che si succedono nella edizione francese. È bensì vero che non poche, anzichè un solo libro, ne interessano molti od anche la Scrittura tutta quanta: nondimeno avanti ogni libro indicheremo con segnatura le Dissertazioni che l'editore francese ha cre-

dute specialmente relative al medesimo. La seconda parte conterrà il Testo scritturale co' suoi commenti a piè di pagina, e colle rispettive prefazioni in fronte d'ogni libro: ne eccettuiamo la Genesi, la prefazion della quale trovasi nel primo volume delle Dissertazioni dopo quella del Pentateuco, perchè in essa si dà una preventiva analisi di molte materie delle quali tosto si disputa nell' accennato volume. Ma per una certa conformità si vede in suo luogo una Dissertazione di molto rilievo intorno il vero autore della Genesi. Per tal modo, oltre la distribuzione più semplice ed ordinata dell'Opera, avranno i sigg. Associati contemporaneamente fascicoli di Dissertazioni e fascicoli di Testo.

Frattanto, rispetto a questa parte propriamente scritturale, siamo eccitati a manifestare le seguenti considerazioni, le quali stanno in luogo di risposta ad ogni privata censura ed in luogo d' ogni futura giustificazione.

Taluno si querela del non vedere ritoccato il testo latino della Volgata, là dove si discosta alquanto dall' ebreo, e visibili sono le mende. Intorno a ciò si è bastevolmente parlato nelle *Dissertazioni sopra la Volgata:* ma quantunque da noi si conceda che illimitati non sieno i riguardi dovuti alla Volgata, pure per molte e potenti ragioni si riputerà sempre temeraria la mano di quel privato che voglia apporre cifre ed emende all' odierno solenne testo della Chiesa Occidentale. Del rimanente, pare abbastanza raggiunto lo scopo coll' accennare nelle note relative al testo le differenti lezioni dell' ebreo e delle altre lingue d' oriente, come pratica l'editore francese, che talora non omette i più minuti confronti, e come pure vien praticato nell' italiana edizione, col riferire e le osservazioni francesi e le proprie.

La Versione italiana, siccome abbiamo annunziato, è di monsignor Martini arcivescovo di Firenze. Taluno pure vorrebbe che ella fosse qua e là riformata e corretta per

renderla più conforme al testo latino od ebraico. La maggior parte, all' opposto, la vogliono intatta, e quale ci vien presentata nelle ultime più diligenti edizioni. Posta ad esame ogni ragione, si è scelto l' ultimo partito. Perciocchè le sconvenienze, siccome amano chiamarle, di questa Versione non sono nè gravi nè numerose quali se le dipinge la sottigliezza di qualche critico; e troppo si arrischierebbe col troppo pretendere di riformarla. È consiglio abbastanza prudente, se mai bisogno interviene, di porre nelle note rispettive una dilucidazione di ciò che meno precisamente possa avere svolto il traduttore; ovvero di sostituire ai termini della versione meno significanti, altre voci più proprie ed espressive rinvenute nei manoscritti del Martini, e stampate fra le postille e varianti del medesimo. Sebbene, quando si voglia argomentare dal confronto già fatto per tutto il libro della Genesi, queste voci ben poche esser debbono, e tali da non darcene pensiero.

Segue la Parafrasi inserita dall' editore francese nella sua traduzione, *della quale,* dice lo stesso editore, *rischiara le oscurità senza alterarne il senso.* È dessa del p. Carrière, e come a' nostri giorni pure va giudicando un dottissimo ecclesiastico (GREPPO, *Essai sur le système hieroglyphique de Champollion*), è d' ordinario fondata sul travaglio dei migliori interpreti: tanto è lungi dall' essere arbitraria, come ad alcuno piacque di sospettare. E questa fu inserita in corsivo affinchè il leggitore meno paziente o abbastanza dotto potesse ometterla quando gli fosse a grado, senza pregiudizio della versione. Fedeli alla parola da noi data nel Prodromo abbiam fatta italiana la parafrasi del p. Carrière, e l' abbiamo inserita nella versione del Martini. Ciò non fu senza difficoltà ed una cotal ripugnanza: perciocchè ci parve essa talvolta una superfluità, per essersi aggiunti i commenti, e talvolta

cagione che il volgarizzamento perda di forza e di aderenza colle note sottoposte. Per lo che eravamo forte dubbiosi e perplessi se si dovesse o no proseguire con questo tenore: quando il desiderio di molti associati, la graziosa insistenza di varii dotti, la persuasione sempre crescente di far meglio, non meno che l'esempio dell'editore francese che nel progresso dell'Opera abbandonò la parafrasi, ci hanno indotti a più risoluto consiglio, ed abbiamo conchiuso noi pure di riportare la versione italiana libera e sciolta, tranne il caso di qualche parola o brevissimo inciso richiesto da ogni opportunità. Ma insieme non trascurando la parafrasi quando ella possa giovare alle nostre dilucidazioni, o la riporteremo in una nota particolare, o faremo di essa un' aggiunta alle altre note: ciò che noi praticheremo fin dove parve all' editore francese d' inserire nella sua versione la parafrasi stessa.

Milano, 30 *Novembre* 1830.